



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Kultura i religijność w życiu miejskiej społeczności lokalnej :
socjologiczne studium przypadku : Kłodnica w Rudzie Śląskiej

Author: Tomasz Piechniczek

Citation style: Piechniczek Tomasz. (2015). Kultura i religijność w życiu
miejskiej społeczności lokalnej : socjologiczne studium przypadku : Kłodnica
w Rudzie Śląskiej. Katowice : Studio NOA Ireneusz Olsza.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja
ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach
niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci
(nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Tomasz Piechniczek

**KULTURA I RELIGIJNOŚĆ
W ŻYCIU MIEJSKIEJ SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ**

Socjologiczne studium przypadku

KŁODNICA W RUDZIE ŚLĄSKIEJ



KULTURA I RELIGIJNOŚĆ
W ŻYCIU MIEJSKIEJ
SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ

Socjologiczne studium przypadku

KŁODNICA W RUDZIE ŚLĄSKIEJ

Tomasz Piechniczek

**KULTURA I RELIGIJNOŚĆ
W ŻYCIU MIEJSKIEJ
SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ**

Socjologiczne studium przypadku

KŁODNICA W RUDZIE ŚLĄSKIEJ

Katowice 2015

Copyright by Tomasz Piechniczek

Recenzenci

ks. dr hab. Marek Łuczak

dr hab. Piotr Wróblewski

Okładka według projektu

Tomasza Piechniczka

Przygotowanie do druku

Katarzyna Solecka

Publikacja współfinansowana ze środków budżetu miasta Ruda Śląska.

ISBN 978-83-60071-78-6

Wydawca

STUDIO NOA  Ireneusz Olsza

www.studio-noa.pl

Parafianom z Kłodnicy

Spis treści

Wstęp.....	9
------------	---

ROZDZIAŁ 1

Kulturowy wymiar budowania tożsamości społeczności lokalnej	13
---	----

1.1. Kultura jako przedmiot badań socjologicznych.....	13
--	----

1.2. Rola kultury w budowaniu tożsamości zbiorowej.....	25
---	----

ROZDZIAŁ 2 Miejsce religii w życiu społeczności

lokalnej	37
----------------	----

2.1. Socjologiczne koncepcje religii i religijności	38
---	----

2.2. Społeczno-integracyjne funkcje religijności	60
--	----

2.3. Praktyki religijne manifestacją przynależności do wspólnoty lokalnej	72
---	----

ROZDZIAŁ 3

Kłódnica jako miejsce przemian społeczno-kulturowych.....	79
---	----

3.1. Specyfika tożsamości lokalnej	82
--	----

3.2. Kultura miejskiej społeczności lokalnej.....	92
---	----

3.3. Kościelność kłodnicka jako forma kultury lokalnej	96
--	----

ROZDZIAŁ 4

Założenia metodologiczne badań	105
--------------------------------------	-----

4.1. Przedmiot i cel badań.....	105
---------------------------------	-----

4.2. Problemy i hipotezy badawcze	106
---	-----

4.3. Dobór zmiennych i ich operacjonalizacja	112
--	-----

4.4. Metody i narzędzia badawcze.....	118
---------------------------------------	-----

4.5. Charakterystyka środowiska i badanych osób.....	120
--	-----

ROZDZIAŁ 5

Formy zaangażowania w życie społeczności lokalnej 123

5.1. Zaufanie podstawą budowania tożsamości lokalnej 123

5.2. Obyczajowość i zwyczaje jako przejaw tożsamości lokalnej..... 136

5.3. Aktywność obywatelska mieszkańców Kłodnicy144

ROZDZIAŁ 6

Problem tożsamości lokalnej wobec wyzwań współczesności 158

6.1. Socjalizacja religijna w czasach zmiany kulturowej 158

6.2. Tożsamość religijna wobec przemian kulturowych..... 169

6.3. Kościelność manifestacją więzi z parafią 174

ROZDZIAŁ 7

Uczestnictwo w życiu religijnym parafii..... 184

7.1. Formy uczestnictwa w życiu religijnym184

7.2. Motywy uczestnictwa w życiu religijnym.....198

7.3. Znaczenie lokalnych wzorów religijności 203

ROZDZIAŁ 8

Aspekt religijny i kulturowy tożsamości lokalnej..... 216

8.1. Znaczenie tożsamości w budowaniu społeczności lokalnej.....217

8.2. Dynamika tożsamości lokalnej 227

8.3. Zmiana społeczna źródłem nowej tożsamości..... 235

Zakończenie243

Postscriptum250

ANEKS

Kwestionariusz wywiadu 251

Bibliografia.....266

Wstęp

Kiedy w grudniu 2003 roku przeprowadziliśmy się do wymarzonego domu, nie wiedziałem, że oto ja i moja rodzina stajemy się członkami niezwykle ciekawej zbiorowości. Za Januszem Mariańskim muszę zauważyć, że parafia jest postrzegana jako jeden z najbardziej oczywistych, wręcz naturalnych elementów lokalnej rzeczywistości. Obecność ta na co dzień nie podlega refleksji¹. Parafia jest ważną grupą odniesienia emocjonalnego i normatywnego, a więc z nią określamy przez subiektywne deklaracje dotyczące poczucia przynależności, poparcie dla inicjatyw parafialnych oraz włączanie się w działania na jej rzecz. To dlatego poczucie więzi ze wspólnotą parafialną jest jednym z ważnych wskaźników religijności i przynależności do Kościoła². Uczciwość nakazuje przyznać, że proces identyfikacji, która poprzedziła osobiste zaangażowanie i późniejszy zamysł zbadania fenomenu Parafii Podwyższenia Krzyża Świętego w Kłodnicy, był długotrwały. Pochodziłem wszak z bardzo licznej parafii wielkiego, przemysłowego miasta, w której zwyczaje i obrzędy (rytuały) religijne nie odgrywały tak istotnej roli w integracji społeczności lokalnej³, jak czteroszmianowy system pracy huty i zakładów chemicznych, przerastających skomplikowaną tkankę miejską i kreślących biografie tysięcy rodzin.

Zmiana środowiska nastąpiła – tak to oceniam – w chwili słabszego, niż ma to miejsce obecnie, oddziaływania na religijność delegitymizujących uwarunkowań współczesnych trendów kultury. Pojawiały się wprawdzie nowe interpretacje symboli religijnych, kryteriów wartościowania postaw życiowych, religijnych afiliacji⁴, ale ich siła zdawała się być mniejsza. Od transformacji ustrojowej minęło 14 lat, a ponadto Kościół wciąż dysponował orężem w postaci charyzmy i osobowości Jana Pawła II. Trafiliśmy do parafii idealnie wpisującej się w tradycyjny model polskiego Kościoła i w system koncentrycznego uporządkowania struktur społecznych, w którym parafia stanowiła jednostkę organizacyjną, całkowicie zabezpieczającą szeroko rozumiane potrzeby religijne, społeczne i kulturalne jej mieszkańców, instytucję legitymizacji porządku społecznego, gdzie proboszcz pełnił funkcję przywódcy, którego rola wkraczała w wielorakie – również pozareligijne i pozakościelne – obszary życia jednostki

¹ Zob. J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 189.

² Zob. idem, *Udział katolików świeckich w życiu parafii (założenia i rzeczywistość)*, Płock 2008, s. 21.

³ Tamże, s. 103.

⁴ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010, s. 18.

i zbiorowości⁵. Jedynym wspólnym elementem dotychczasowej i nowej parafii, oprócz przynależności eklezjalnej do Archidiecezji Katowickiej, była relatywnie niska mobilność społeczna i przestrzenna mieszkańców, co wynikało m.in. z kryterium pochodzenia regionalnego ludności, sprzyjającego intensywnym i rozległym praktykom religijnym. Jednorodność społeczna obu parafii osadzona była w tradycyjnym modelu kultury Górnego Śląska⁶. W obu przypadkach tożsamość Kościoła, ubrana w tradycyjne, legitymizowane historią i obyczajowością kostiumy kulturowe praktyk religijnych, jest silnie podtrzymywana w procesach kościelnej socjalizacji religijnej⁷, przy czym Kłodnicę charakteryzuje fakt, że niektóre zwyczaje religijne stały się integralnym elementem kultury rodzimej (nabożeństwo „Żniwne”), inne zaś występują niczym archaizmy prezentowane cyklicznie, ku ucieście odwiedzającej skansen gawiedzi (porządek *offertorium*). Zainspirowany niektórymi spostrzeżeniami, postanowiłem poddać analizie fenomen kłodnickiej religijności, traktując parafię jako grupę społeczną, badając jej funkcje i strukturę społeczną⁸ oraz dostrzegając w religii i religijności istotny element lokalnej kultury, współkonstituujący ład społeczny. Obserwacja była tym bardziej interesująca, że „człowiek współczesny, stojący w obliczu stałej kolizji wartości, zmuszony jest do ustawicznej refleksji i wybierania. Pluralizm zapewnia wolną, tolerancyjną koegzystencję różnych poglądów bez zdecydowanej hegemonii jednego z nich. W sytuację pluralizmu została włączona również religia”⁹. Obszar małej, peryferyjnej parafii w ciągu dekady stał się miejscem dynamicznych zmian demograficznych (migracja) i społecznych – nastąpiło rozbitcie dawnej ustabilizowanej struktury społeczeństwa, sprzyjające kształtowaniu się nowej cywilizacji i nowego człowieczeństwa, specjalizacji i segmentalizacji życia społecznego, co skutkuje m.in. stopniowym zmniejszaniem się wpływu religii na życie społeczne¹⁰.

Najistotniejszą część empiryczną pracy stanowią rozdziały, w których analizie zostają poddane formy zaangażowania w życie społeczności lokalnej, problem tożsamości lokalnej wobec wyzwań współczesności, fenomeny uczestnictwa w życiu religijnym parafii, a także aspekt kulturowy i religijny tożsamości lokalnej. Refleksja obejmuje zaufanie, będące podstawą budowania tożsamości lokalnej, analizowane są zwyczaje stanowiące przejaw tożsamości

⁵ Idem, *Kościelna tożsamość*, w: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2004, s. 281-281. Zob. także: J. Mariański, *Katolicyzm polski...*, s. 191-192.

⁶ Zob. szerzej: W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*, Katowice–Wrocław 1997, s. 181.

⁷ Idem, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 174.

⁸ Zob. J. Mariański, *Udział katolików świeckich...*, s. 80.

⁹ Idem, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 54.

¹⁰ Tamże, s. 50.

lokalnej, a także aktywność obywatelska mieszkańców Kłodnicy, manifestująca się głównie poprzez uczestnictwo w wyborach. W czasach zmiany kulturowej szczególnego znaczenia nabiera socjalizacja religijna realizowana w środowisku rodzinnym, która z jednej strony warunkuje międzypokoleniowy przekaz tożsamości religijnej, a z drugiej – poprzez kościelność – stanowi manifestację więzi z parafią. Analiza form oraz motywów uczestnictwa w życiu religijnym podkreśla znaczenie lokalnych wzorów religijności, współtworzących więź społeczności lokalnej, podlegającą dynamicznej zmianie, będącej źródłem nowej tożsamości.

Główną część badawczą poprzedza rozdział metodologiczny, opisujący przedmiot i cel badań, zawierający pytania i hipotezy, uzasadniający dobór zmiennych i ich operacjonalizację, opisujący metody i narzędzia badawcze oraz charakteryzujący środowisko badanych osób.

Zasadnicza refleksja na temat kultury i religijności w życiu miejskiej społeczności lokalnej poprzedzona jest rozdziałami teoretycznymi, dotyczącymi kulturowego wymiaru budowania tożsamości społeczności, miejsca religii w życiu społeczności lokalnej oraz opisem Kłodnicy jako miejsca przemian społeczno-kulturowych. Rozdziały zawierają przegląd wybranych stanowisk dotyczących kultury jako przedmiotu badań socjologicznych, a także roli kultury w budowaniu tożsamości zbiorowej. Prezentacja niektórych socjologicznych koncepcji religii i religijności pozwoliła na zobrazowanie społeczno-integracyjnych funkcji religijności oraz wskazanie na praktyki religijne jako manifestację przynależności do wspólnoty lokalnej. Opis specyfiki tożsamości lokalnej Kłodnicy, opartej na wartościach kulturowych, a realizowanych lokalnie głównie poprzez kościelność, stanowi dopełnienie charakterystyki obszaru badawczego.

Książkę dedykuję wszystkim Parafianom biorącym udział w badaniu – również tym, których rzadko widać w kłodnickiej świątyni, ale których szczerość pozwoliła (mam nadzieję) na odtworzenie skomplikowanego obrazu lokalnej religijności. Wiele odpowiedzi wskazuje na żywotność religijnych przeżyć i doznań, nierzadko realizowanych w pozaeklezyjalnej formule, co samo w sobie świadczy o prawdziwości Luckmannowskiej teorii „niewidzialnej religii”. Dziękuję Księdzu Seniorowi oraz Księdzu Proboszczowi, którzy chętnie dzielili się swym duszpasterskim doświadczeniem. Pragnę podziękować Promotorowi – prof. dr. hab. Wojciechowi Świątkiewiczowi oraz Promotorowi pomocniczemu – dr. hab. Andrzejowi Kasperkowi za życzliwość, cenne uwagi kierujące moje poszukiwania, a nade wszystko poświęcony czas i cierpliwość cechującą największych Mistrzów. Dziękuję ks. dr. hab. Markowi Łuczakowi oraz dr. hab. Piotrowi Wróblewskiemu za zaangażowanie oraz życzliwe recenzje wydawnicze, bez których publikacja nie miałaby sensu poznawczego, a jedynie była źródłem subiektywnej satysfakcji. Jestem wdzięczny za wsparcie

przedsięwzięcia autorytetem tak znakomitych postaci. Podziękowania składam również mojej rodzinie, zwłaszcza Żonie – za ponadprzeciętną wytrwałość we wspieraniu mnie na drodze do wyznaczonego przed wielu laty celu. Książka nie ujrzałaby światła dziennego, gdyby nie finansowe wsparcie Urzędu Miasta Ruda Śląska, poprzedzone przychylnością Pani Prezydent Anny Krzysteczko oraz Przewodniczącego Rady Miasta Kazimierza Myszura, za które bardzo dziękuję. Wszystkim składam serdeczne podziękowania.

ROZDZIAŁ 1

Kulturowy wymiar budowania tożsamości społeczności lokalnej

W naukach społecznych nie ma raz na zawsze danych pojęć i jednoznacznych definicji¹. Fenomen kultury – który badacze opisują, odwołując się do jej genezy, struktury, charakteryzujących ją wartości i norm, czy analizując historyczny rozwój pojęcia – nie jest tu wyjątkiem. Bogactwo interpretacji kulturowej – do której obszarów zainteresowania zaliczyć należy analizę fenomenu kultury – sprawia, że teoria kultury bardziej ma charakter probabilistyczny niż profetyczny². Wynika to przede wszystkim z faktu, że w socjologii dokonuje się przede wszystkim analizy rzeczywistości, nie jej oceny³. Niniejszy rozdział zawiera przegląd wybranych stanowisk pojmowania kultury, a także analizę jej znaczenia dla funkcjonowania jednostki i zbiorowości oraz budowania tożsamości zbiorowej.

1.1. Kultura jako przedmiot badań socjologicznych

Nawet najbardziej elementarne poznanie pozwala na sformułowanie sądu, że nie ma nic bardziej dla człowieka naturalnego niż kultura⁴, a oczywistość tego twierdzenia nie wymaga szczególnych eksplikacji. Z drugiej zaś strony wieloznaczność tego pojęcia funkcjonuje od samych początków wprowadzenia go do języka humanistyki⁵. Gdy badacze używają terminu kultura, „mówią

¹ Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*, Warszawa 1991, s. 9.

² Por. C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 40-43.

³ Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 131.

⁴ Zob. J. W. Gałkowski, *Człowiek, praca, wartości*, Lublin 2012, s. 191.

⁵ Zob. A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1983, s. 14.

zwykle o pojęciu szerszym niż potocznie używane. W naukach społecznych kulturą jest wszystko to w społeczeństwie ludzkim, co jest przekazywane raczej społecznie niż biologicznie, natomiast w języku potocznym przez kulturę rozumie się zwykle tylko sztukę. Tak więc kultura jest terminem ogólnym, określającym symboliczne i wyuczone aspekty społeczeństwa ludzkiego (...). Koncepcje kultury w antropologii społecznej są oparte w znacznej mierze na definicji E. B. Tylora z 1871 roku, który odnosił to pojęcie do wyuczonych zasobów wiedzy, wierzeń, sztuki, moralności, prawa i zwyczajów. Z definicji tej wynika, że kultura i cywilizacja są tym samym (...). Dla XIX-wiecznych antropologów, takich jak Tylor czy L. H. Morgan kultura była świadomym wytworem ludzkiej racjonalności. Cywilizację i kulturę w świetle tej koncepcji cechowało stałe dążenie ku wyższym wartościom duchowym (...)"⁶. Przytoczone wyżej ujęcie kultury, autorstwa oxfordzkiego antropologa społecznego E. B. Tylora, mimo iż doczekało się wielu późniejszych prób interpretacji, wciąż pozostaje wieloznaczne – w jednym z opracowań wyróżniono sześć sposobów definiowania kultury⁷. Sposobów definiowania – nie definicji, których stworzono tysiące. Typologia sporządzona przez A. L. Kroebera i C. Kluckhohna⁸ – którzy wyróżnili opisowe, historyczne, normatywne, psychologiczne, strukturalistyczne i genetyczne sposoby interpretacji – będzie rdzeniem przeglądu socjologicznych definicji kultury.

Stanowisko etnograficzne, koncentrujące swe zainteresowania poznawcze na badaniu konkretnych fenomenów kulturowych, proponuje opisowo-wyliczające rozumienie kultury. Dla angielskiego antropologa i etnologa Edwarda Burnetta Tylora kultura – którą utożsamiał z cywilizacją – stanowi złożoną całość obejmującą wiedzę, wierzenia, sztukę, prawo, moralność, obyczaje i wszystkie inne zdolności i nawyki nabyte przez człowieka jako członka

⁶ *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. G. Marshall, red. nauk. pol. wyd. M. Tabin, Warszawa 2004, s. 165. Na temat potocznego rozumienia kultury zob. W. Świątkiewicz, *Zróżnicowanie społeczne a uczestnictwo w kulturze*, Katowice 1984, s. 166-174.

⁷ „Kroeber i Kluckhohn na podstawie analizy stu sześćdziesięciu ośmiu antropologicznych definicji kultury dokonali ich typologii, wyróżniając sześć ogólnych ich typów: 1. Definicje wyliczające (...), 2. Definicje historyczne kładące nacisk na dziedziczenie, tradycje jako mechanizm kultury i określające ją jako dorobek (...), 3. Definicje normatywne podkreślające szczególnie imperatywne funkcje kultury (...), 4. Definicje psychologiczne uwypuklające psychiczne mechanizmy kształtowania kultury, rolę procesu uczenia się i funkcje przystosowawcze (...), 5. Definicje strukturalistyczne kładące nacisk na całościowy charakter każdej kultury, na zespolenie jej elementów przybierające charakter systemów (...), 6. Genetyczne definicje wreszcie akcentują społeczne źródła kultury, ujmowanej jako produkt społecznego współżycia, i stworzoną przez nie część środowiska”, A. Kłosowska, *Socjologia...*, s. 20-21.

⁸ Zob. A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Revue of Concepts and Definitions*, Cambridge 1952. Zob. także: A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 229 i nn.

społeczeństwa⁹. Dla Bronisława Malinowskiego kultura stanowi z kolei swoiście ludzką formą zaspokajania podstawowych, wtórnych oraz integracyjnych potrzeb, u których źródła leżą impulsy organizmu¹⁰.

Przedstawicielem orientacji historycznej, akcentującej rolę mechanizmu przekazywania dziedzictwa kulturowego jest Clifford Geertz, dla którego pojęcie kultury „denotuje przekazany historycznie model zawartych w symbolach znaczeń, system odziedziczonych i wyrażonych w symbolicznych formach koncepcji, za pomocą których ludzie komunikują się ze sobą, utrwalają i rozwijają swoją wiedzę o życiu i swoje wobec niego postawy”¹¹. W innym miejscu stwierdza w podobnym duchu, że kultura oznacza zawarty w symbolach wzorec znaczeń, system dziedziczonych koncepcji, wyobrażanych w formach symbolicznych, za pomocą których ludzie komunikują, utrwalają i rozwijają swą wiedzę o życiu oraz swe życiowe postawy¹². Kultura ma dla Geertza wymiar publiczny, gdyż jest ona strukturą znaczenia, za pomocą której ludzie nadają kształt swojemu doświadczeniu, jest pewnym kontekstem, w którego ramach można wszystko, co pochodne od człowieka, w sposób zrozumiały opisać¹³. I dalej pisze Geertz: „Koncepcja kultury, za którą się opowiadam, (...) jest zasadniczo koncepcją semiotyczną. Będąc, wraz z Maksem Weberem, przekonanym, że człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczenia, które sam utkał, kulturę postrzegam właśnie jako owe sieci, jej analizę traktuję zaś nie jako eksperymentalną naukę, której celem jest odkrywanie praw, lecz jako naukę interpretatywną, która za cel stawia sobie odkrycie znaczenia”¹⁴. Przekaz owych znaczeń zawarty jest we wzorach, które poprzez system znaczeń komunikujemy innym, a wzory kulturowe – religijne, filozoficzne, estetyczne, naukowe, ideologiczne – są „programami”; dostarczają szablonów czy planów służących do organizacji procesów społecznych i psychologicznych¹⁵. Geertz dookreśla: „kulturę najlepiej byłoby postrzegać (...) jako zestaw mechanizmów kontrolnych – planów, wytycznych, zasad, instrukcji (tego, co w informatyce nazywa się programami) – stosowanych w celu sterowania zachowaniem. (...) Człowiek to właśnie takie zwierzę, które wręcz skrajnie i desperacko jest uzależnione od takich pozagenetycznych, zewnętrznych mechanizmów kontrolnych – od takich właśnie kulturowych programów, narzucających mu formy zachowania”¹⁶. Formy kultury znajdują swój wyraz w różnorodnych przedmiotach

⁹ Zob. M. Nowaczyk, *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, Warszawa 1989.

¹⁰ Zob. A. Kłoskowska, *Socjologia...*, s. 44.

¹¹ C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, tłum. B. Kruppiak, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Kraków 2003, s. 41.

¹² C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 111.

¹³ Zob. ibidem, s. 25, 27, 44, 354 i 29.

¹⁴ Ibidem, s. 19.

¹⁵ Zob. ibidem, s. 247.

¹⁶ Ibidem, s. 63.

kultury materialnej i stanach świadomości, zawsze w działaniu społecznym¹⁷. Geertz wyróżnił kilka różnych warstw, podsystemów kultury: religię, ideologię, sztukę, światopoglądy i etosy różnych grup społecznych, a także *common sense* – zdrowy rozsądek, społecznie tworzoną potoczną, społeczną wiedzę, dostępną dla ludzi pozostających w kręgu oddziaływania określonej kultury¹⁸. Cechą charakterystyczną kultury, w rozumieniu Geertza, jest jej powszechność – jest ona publiczna, ponieważ znaczenie jest czymś wspólnym i dlatego badanie kultury to badanie całokształtu życia danej społeczności, wobec której kultura nigdy nie jest rzeczywistością autoteliczną¹⁹. Kultura to stworzony przez ludzi system symboli, wspólny, skonwencjonalizowany, rozpowszechniony i przekazywany. System pozwalający ludziom kontaktować się między sobą, orientować się w świecie i określać własną tożsamość. Jako produkt, a zarazem warunek społecznej interakcji kultura jest dla procesu życia społecznego tym, czym jest program komputerowy dla pracy komputera²⁰. Definicję kultury C. Geertza można zaliczyć do grupy historycznych, akcentujących tradycję jako mechanizm transferu dziedzictwa, przekazu dorobku i doświadczenia minionych pokoleń tym późniejszym. Elementem koncepcji Geertza, pojawiającym się także u innych autorów, jest akcent położony na psychiczne mechanizmy kształtowania i przekazywania kultury, mechanizmy uczenia się i formowania nawyków kulturowych (programów), a także internalizacji wartości i norm oddziałujących na osobowość członków zbiorowości. Geertz reprezentuje orientację humanistyczną, odrzucającą możliwość wyjaśniania zjawisk społecznych w kategoriach natury²¹.

Na istotne znaczenie form instytucjonalnych zwrócił także uwagę Talcott Parsons, który – za Maxem Weberem – stworzył koncepcję kultury jako systemu symboli, za pomocą którego człowiek nadaje znaczenie własnym doświadczeniom. System symboli jest źródłem informacji, który do pewnego stopnia tworzy kształt, kierunek, szczegółowość i celowość ciągłemu strumieniowi działalności. Kultura jest wbudowana w osobowości poszczególnych ludzi, ale zinstytucjonalizowana w systemach społecznych²², co pozwala na przekazywanie wzorów kulturowych, będących standardami zachowania. Wzory stanowią

¹⁷ Zob. *ibidem*, s. 32.

¹⁸ Zob. A. Jawłowska, *Koncepcja kultury w antropologii Clifforda Geertza*, w: *Spółeczeństwo – kultura – osobowość*, red. Z. Bokszański, B. Sułkowski, A. Tyszka, Warszawa–Łódź 1990, s. 150.

¹⁹ *Ibidem*, s. 147.

²⁰ *Ibidem*, s. 149.

²¹ Zob. A. Kłosowska, *Socjologia...*, s. 52. Zob. także: C. Geertz, *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, wyboru dokonali i przedmową poprzedzili M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2005.

²² Zob. *idem*, *Interpretacja kultur...*, s. 283 i nn.

warunek trwania i przetrwania społecznego świata²³. Na tak rozumianą kulturę składają się przekazane i wytworzone treści, wzory, wartości, idee i inne symbolicznie znaczące systemy, będące czynnikami kształtującymi ludzkie zachowania oraz wytwory (*artifacts*), stanowiące produkt zachowania²⁴. Parsons proponuje normatywną definicję kultury, o silnej proveniencji strukturalnej, gdzie wzory, modele i zasady wartościowania stanowią elementy konstytutywne kultury, a podporządkowanie im warunkuje trwanie społeczności. Poznanie i analiza struktury pozwala z kolei na internalizację norm kulturowych przez poszczególnych członków zbiorowości. Internalizacja stanowi warunek ciągłości przekazu norm kulturowych.

Reprezentantem normatywnego sposobu pojmowania kultury, akcentującego znaczenie akceptacji wzorów i norm warunkującego trwanie społeczności, podporządkowania się zachowań jednostek normom i wartościom obowiązującym w zbiorowości, jest także Anthony Giddens, który zauważa, że „socjologowie, posługujący się pojęciem kultura, mają na uwadze wyuczone, nie zaś dziedziczne aspekty społeczeństw ludzkich. Są to wspólne wszystkim członkom społeczeństwa elementy kultury, dzięki którym mogą oni współpracować i porozumiewać się ze sobą. Tworzą one wspólny kontekst, w którym przebiega życie jednostek społecznych. Kultura danego społeczeństwa ma zarówno aspekty niematerialne – wierzenia, przekonania, idee i wartości, stanowiące treści kulturowe – jak też materialne, reprezentujące te treści przedmioty, symbole i narzędzia”²⁵. Najkrócej mówiąc, kultura jest dla Giddensa tworem ludzkim, rzeczywistością zastaną, ale i permanentnie współtworzoną, opartą na sferze intencjonalnej, ale znajdującą odzwierciedlenie w rzeczywistości. Według Giddensa podstawę kultury stanowią pojęcia, idee i wartości, które odzwierciedlają to, co dla danej społeczności ważne i co nadaje sens jej istnieniu i działaniu. Giddens zauważa, że normy zawierające wartości reguły stanowią wyznaczniki kultury – to dzięki nim kultura podlega identyfikacji. Podkreśla także ewolucyjny charakter wartości i norm, które nie stanowią sztywnych paradygmatów, podlegają interpretacji i ocenie, co w sytuacjach granicznych może skutkować konfliktem wartości kulturowych charakterystycznych dla danego obszaru czy grupy. Ewolucyjność nie oznacza pełnej dowolności – sposób zachowania i praktyk, pomimo swej różnorodności obserwowanej współcześnie, osadzony jest w normach kulturowych, a warunki kulturowe, w jakich żyjemy, wpływają na nasze zachowanie. Co więcej: „kultura odgrywa ważną rolę w utrwalaniu wartości i norm danego społeczeństwa, z drugiej

²³ Zob. R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2000, s. 33.

²⁴ Por. A. Kroeber, T. Parsons, *The Concepts of Culture and of Social Systems*, *The American Sociological Review* 23 (1958), s. 583. Zob. także: A. Kłoskowska, *Socjologia...*, s. 24.

²⁵ A. Giddens, *Socjologia*, Warszawa 2006, s. 45.

strony jednak stwarza istotne możliwości dla kreatywności i zmiany”²⁶, co sprzyja powstaniu społeczeństwa wielokulturowego. To z kolei, dzięki swej otwartości, sprzyja powstawaniu subkultur, które cechuje odmienny styl kulturowy. Subkultury funkcjonują w oparciu o jakąś kulturę, z której każda ma własne wzory zachowań, przekazywanych potomnym w procesie uczenia się życia w społeczeństwie. Socjalizacja realizuje przekaz kulturowy – zapewniając trwałość idei i wartości – oraz łączy pokolenia, jest ciągłym procesem kształtowania ludzkich zachowań poprzez interakcje społeczne. Giddens wyróżnia socjalizację pierwotną – związaną z dorastaniem – i wtórną, powodowaną funkcjonowaniem w grupie społecznej. Ta ostatnia stanowi fundament przemian modelu kulturowego. Dzięki procesowi socjalizacji jednostki realizują role społeczne, czyli społecznie określone oczekiwania. Tożsamość ma wiele znaczeń²⁷, ale podstawowe to tożsamość społeczna i jednostkowa (indywidualna, osobista). Współcześnie, o czym jeszcze będzie mowa – wobec dokonanych w nieodległej przeszłości procesach urbanizacji i uprzemysłowienia – obserwujemy załamywanie dotychczasowych form życia społecznego, a oddziaływanie odziedziczonych reguł i konwencji słabnie. Liczne możliwości samorealizacji sprzyjają tworzeniu własnej tożsamości. Kultura według Giddensa ma charakter normatywny i ewolucyjny zarazem.

Niektórzy badacze wskazują na psychiczne mechanizmy kształtowania się kultury. Według Ralpha Lintona oddziaływanie psychologiczne stanowi ukryty aspekt kultury, przez którą rozumie on zjawiska materialne, kinetyczne i psychologiczne. Dwa pierwsze stanowią jawny aspekt kultury, trzeci – ukryty²⁸. Sfera kultury stanowi konfigurację wyuczonych zachowań oraz ich rezultatów, których elementy składowe są wspólne członkom danego społeczeństwa i przekazywane w jego obrębie²⁹. Kulturę Linton definiuje jako sposób życia jakiegoś społeczeństwa, obejmujący szereg zachowań, które charakteryzują wspólne cechy – przewidywalność (określaną jako „normalność”) zachowań poszczególnych jednostek w analogicznej sytuacji. Zgodność zachowania i opinii tworzy wzór kulturowy. Kultura jest zespołem takich wzorów, a jednocześnie sposobem emanacji osobowości. Wzorce kulturowe to systemy lub zespoły symboli stanowiących zewnętrzne źródło informacji, dostarczają programów umożliwiających zapoczątkowanie społecznych i psychologicznych procesów nadających kształt zachowaniom publicznym. Wzorce kulturowe nadają znaczenie

²⁶ Ibidem, s. 48.

²⁷ „Można mówić o tożsamości indywidualnej i kolektywnej, tożsamości narodowej, etnicznej, społeczno-kulturowej czy też religijnej. Typologia zjawiska jest bardzo rozbudowana, a tym samym pojawiają się trudności z jego zdefiniowaniem”, M. Halicka, E. Kramkowska, *Religijność jako wyznacznik polskiej tożsamości ludzi starych*, w: *Odmiany tożsamości*, red. R. Szwed, L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, Lublin 2010, s. 241.

²⁸ Zob. R. Linton, *Kulturowe podstawy...*, s. 54-55.

²⁹ Zob. ibidem, s. 25. Zob. także: A. Kłoskowska, *Socjologia...*, s. 24.

rzeczywistości społecznej i psychologicznej³⁰. Z kolei istnienie wzorów kulturowych jest niezbędne dla funkcjonowania społeczeństwa, system tej organizacji zależny jest od kultury, która jest konfiguracją wyuczonych zachowań i ich rezultatów, a elementy składowe owych zachowań są podzielane i przekazywane przez członków danego społeczeństwa³¹. Postrzegając społeczeństwo jako miejsce przekazu i utrwalania kultury, Linton reprezentuje psychologistyczne stanowisko stanowiące w pewnym sensie kontynuację myśli webberowskiej, według której „(...) wszystkie dziedziny kultury ludzkiej powstają w określonych grupach społecznych i są wyznaczone w swojej genezie i rozwoju przez siły społeczne działające w tych grupach, przez ich ustrój i instytucje”³².

Podstawą strukturalistycznego pojmowania kultury jest przekonanie o primacie struktury nad działaniem społecznym³³, o istnieniu nieuświadomionych przez członków społeczności struktur stanowiących zasadę organizacji życia społecznego. Stanowisko, którego najważniejszym przedstawicielem jest francuski badacz Claude Lévi-Strauss, piewca strukturalizmu w antropologii kulturowej, przyjmuje ponadto przewidywalność tego, w jaki sposób dana struktura społeczna będzie reagowała w przypadku modyfikacji któregoś z elementów. Jednostka podlega oddziaływaniu struktury, ale jednocześnie ową strukturę kształtuje.

Alfred Louis Kroeber reprezentuje genetyczne rozumienie problemu. Kultura stanowi dlań atrybut zachowania ludzkiego charakteryzujący się ciągłością przekazu, co skutkuje nabywaniem cech ponadindywidualnych i anonimowych. Z czasem kultura podlega rozpadowi na odrębne wzory albo inaczej prawidłowości formy, stylu i znaczenia, gdyż obejmuje wartości, które mogą być sformułowane (np. moralność) lub tylko odczuwane (np. zwyczaje) przez społeczeństwo. Definiowanie tych wartości jest jednym z zadań antropologa³⁴. Wartości w sposób immanentny zawarte są w kulturze, którą należy rozumieć jako „*continuum* od technologii poprzez naukę, filozofię, religię do sztuki”³⁵. Kultura według Kroebera to historycznie zróżnicowany i zmienny zespół zwyczajowych sposobów funkcjonowania społeczeństw³⁶ i choć działania lub postępowanie ludzi są przyczynami sprawczymi zjawisk kulturowych, równocześnie

³⁰ Por. C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 114-115.

³¹ Zob. R. Linton, *Kulturowe podstawy...*, s. 47-48.

³² J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa 1967, s. 323.

³³ Zob. hasło „Strukturalizm”, w: *Słownik socjologii...*, s. 367-369.

³⁴ Zob. A. L. Kroeber, *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, Warszawa 2002, s. 135.

³⁵ Ibidem, s. 204. Stanowisko to odbiega od popularnego w XIX w. utożsamiania pojęć kultury i społeczeństwa oraz od poglądów Alfreda Webera, według którego „cywilizacja obejmuje naukę i technologię, kultura natomiast – filozofię, religię i sztukę”, ibidem, s. 151, zob. także s. 198. Kroeber zauważa, iż „Toynbee używa często zamiennie terminu «społeczeństwo» i «cywilizacja», unikając stosowania terminu «kultura», zapewne ze względu na zabarwienie, jakie uzyskał on w wersji Spenglera”, ibidem, s. 208.

³⁶ Zob. ibidem, s. 201.

dostrzec można ogromny wpływ kultury na zachowania i działalność poszczególnych ludzi i grup społecznych³⁷. Społeczeństwo jest warunkiem koniecznym istnienia kultury, gdyż kultura zakłada istnienie społeczeństwa jako warunku swego istnienia. Kultura może istnieć tylko tam, gdzie istnieje społeczeństwo; i odwrotnie – każdemu ludzkiemu społeczeństwu towarzyszy kultura³⁸.

Klasycznym na gruncie polskim przykładem genetycznego podejścia do zagadnienia kultury, traktującego ją jako sumę wytworów zachowań ludzkich powstałych w wyniku aktywności człowieka, jest stanowisko Floriana Znanieckiego. Nie definiując kultury w sposób bezpośredni, Znaniecki wyodrębnia istnienie dwóch zasadniczych typów układów badanych przez nauki naturalne i kulturalne – rzeczy i wartości – różniących się tym, że wartości posiadają znaczenie. „Nazywamy przedmioty naturalne rzeczami, natomiast przedmioty kulturowe wartościami, mając na uwadze ich zasadniczy związek praktyczny z działalnością ludzką. Wartość tym różni się od rzeczy, że posiada zarówno daną treść, która odróżnia ją jako przedmiot empiryczny od innych przedmiotów, jak i znaczenie, przez które przywodzi na myśl inne przedmioty, z jakimi była czynnie skojarzona w przeszłości; natomiast rzecz nie ma znaczenia, tylko treść i reprezentuje wyłącznie siebie samą”³⁹. Według Znanieckiego układy naturalne dane są badaczowi obiektywnie, jak gdyby istniały absolutnie niezależnie od doświadczenia i czynności ludzkich⁴⁰, natomiast kultura „istnieje dla pewnych świadomych i czynnych historycznych podmiotów, tzn. w sferze doświadczenia i czynności pewnych poszczególnych ludzi, jednostek i zbiorowości, żyjących w pewnej części ludzkiego świata, w pewnym historycznym okresie. Wskutek tego dla badacza ten układ kulturalny jest rzeczywistością i obiektywnie takim, jakim był (lub jest) dany tym historycznym osobnikom, kiedy oni go doświadczali lub czynnie się nim zajmowali. Słowem, dane badacza kultury są zawsze czyimiś, nigdy niczymiś. Tę ostatnią cechę danych kulturalnych nazywamy współczynnikiem humanistycznym, ponieważ takie dane jako przedmioty teoretycznej refleksji badacza należą już do czyjegoś, jeszcze aktywnego doświadczenia i są takie, jakimi to aktywne doświadczenie je czyni”⁴¹. Współczynnik humanistyczny Znanieckiego jest synonimem kultury, na którą składają się przedmioty i czynności⁴².

³⁷ Por. ibidem, s. 168 i 159.

³⁸ Zob. ibidem, s. 152. Zob. także: J. Szczepański, *Kultura i autonomia indywidualności*, w: *Społeczeństwo – kultura...*, s. 66.

³⁹ F. Znaniecki, *The Method of Sociology*, New York 1934, s. 39-43. Zob. także: J. Szacki, *Znaniecki*, Warszawa 1986, s. 243.

⁴⁰ Zob. F. Znaniecki, *The Method...*, s. 35. Zob. także: J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój...*, s. 375.

⁴¹ F. Znaniecki, *The Method...*, s. 37. Zob. także: J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój...*, s. 376.

⁴² F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Poznań 1922, s. 240. Zob. także: J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój...*, s. 376. Stanowisko klasyka socjologii ewoluowało od koncepcji antropocentrycznej ku uniwersalistycznej. „Koncepcja Znanieckiego zmieniła się później w szczegółach (zmianom uległ na przykład sposób używania słowa kultura, która – rozważana najpierw jako

Definicję genetyczną, ale z elementami strukturalnego, normatywnego i uniwersalistycznego (o silnym zabarwieniu antropocentrycznym) podejścia do kultury formułuje Jan Szczepański. Wskazuje on na trzy podstawowe znaczenia terminu „kultura”, przy czym jako posiadające podstawowe znaczenie dla socjologii, a szeroko rozwinięte w filozofii przyjmuje „to wszystko, co nie wyrasta samo przez się z przyrody, lecz powstaje dzięki pracy człowieka, co jest wytworem celowej refleksji i działalności ludzkiej”⁴³. Przytacza także funkcjonujący w literaturze naukowej – zwłaszcza etnograficznej – oraz języku potocznym podział na kulturę materialną i duchową. Dystansuje się jednocześnie od stanowiska idealistycznego, który istotę kultury sprowadza wyłącznie do świata idei istniejących niezależnie od człowieka, podkreślając, że aby jakiś wytwór działalności ludzkiej wszedł do kultury, musi wpięrow zostać zobiektywizowany, tzn. utrwalaony materialnie, stając się wyznacznikiem zachowań i dążeń ludzkich, siłą kształtującą życie społeczne⁴⁴. Sponuje tym samym zbiorowy charakter kultury, jej nieindywidualistyczny schemat będący znakiem i komunikatem osadzonym na relacji „ja–ty” tworzącym „my”. Według Szczepańskiego nie ma kultury bez zobiektywizowanego systemu norm i wartości, podobnie jak nie może być mowy o grupie społecznej nieuznającej jakiegoś układu odniesienia konstytuującego zbiorowość. Stąd kultura to „ogół wytworów działalności ludzkiej materialnych i niematerialnych, wartości i uznawanych sposobów postępowania, zobiektywizowanych i przyjętych w dowolnych zbiorowościach, przekazywanych innym zbiorowościom i następnym pokoleniom”⁴⁵. W definicji tej podkreśla, że na kulturę składają się wytwory materialne, systemy wartości, wzory zachowań i systemy działań⁴⁶. Drugim ważnym rozróżnieniem jest podział na kulturę zbiorowości oraz

kultura społeczna – staje się później kategorią już to najbardziej ogólną, już to przeciwstawną społeczeństwu), zachował on jednak wszystkie jej zasadnicze elementy, obstarając przy poglądzie o ponadspołecznej istocie kultury. Używając terminologii, którą Znaniecki wprowadził dopiero pod koniec życia, można powiedzieć, że omawiana koncepcja obejmowała kulturę zarówno ideacyjną, jak i wszelką inną. Wykazując, iż niemożliwa jest socjologia jako ogólna teoria zjawisk kulturowych, twierdził – polemizując z bliskim mu skądinąd Simmlem – że (...) zjawiska kulturalne nie tylko nie są społecznymi w swej istocie lub nie opierają się na społecznym podłożu, ale nie mają nawet wcale formy społecznej”, J. Szacki, *Znaniecki*, s. 105.

⁴³ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1963, s. 40.

⁴⁴ Zob. ibidem, s. 43.

⁴⁵ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 78.

⁴⁶ Szczepański zwraca uwagę, że nie jest to jedyna możliwa definicja kultury. Przywołując rozumienie tego pojęcia przez A. L. Kroebera i C. Kluckhohna, stwierdza: „istnieją pewne idee przekazywane z pokolenia na pokolenie, z tymi ideami wiążą się systemy wartości, te z kolei wyznaczają zachowania się i działania jednostek i grup, ich sposoby myślenia i odczuwania. Cały ten kompleks nazywamy kulturą”, J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii* (1963), s. 45.

dziedzictwo kulturalne⁴⁷. Sukcesja pokoleniowa stanowi czynnik weryfikujący wartości – trwają tylko te najcenniejsze, przyjęte i uznane przez zbiorowość za obowiązkowe, a przez to (z)obowiązujące. Staje się tak, gdyż „dziedzictwo kulturalne ulega zazwyczaj idealizacji, staje się zbiorem wartości uświęconych, symboli otoczonych postawami emocjonalnymi, a zatem i czynnikiem integracji grup, ośrodkiem ich skupienia, czynnikiem ich ciągłości i trwałości w kryzysach”⁴⁸. Kultura jest zatem odpowiedzią na potrzeby indywidualne i zbiorowe. Wpływ kultury na społeczeństwo dokonuje się – zdaniem Szczepańskiego – na cztery sposoby: poprzez socjalizację i kształtowanie osobowości jednostek, poprzez tworzenie i ustanawianie wartości, przez określanie wzorców działania i postępowania oraz tworzenie modeli instytucji i systemów społecznych⁴⁹. Wskazuje tym samym na organiczne powiązanie kultury i społeczeństwa. Kultura istnieje w sposób relacyjny, jest rzeczywistością przypisaną do zbiorowości, a poszczególnym członkom społeczności jawi się jako stan zastany. Człowiek rodzi się w kulturze, a „wchodząc” w nią, przyjmuje obowiązujące reguły. Z zagadnieniem kultury immanentnie związane jest pojęcie wartości, którego rozumienie warto przybliżyć w kontekście zasadniczego przedmiotu zainteresowania poznawczego niniejszego opracowania. Szczepański nazywa wartością „dowolny przedmiot rzeczywisty lub wyimaginowany, w stosunku do którego jednostki lub zbiorowości przyjmują postawę szacunku, przypisując mu ważną rolę w swoim życiu i dążenie do jego osiągnięcia odczuwają jako przymus. Wartościami są te przedmioty lub stany rzeczy, które jednostkom i grupom zapewniają równowagę psychiczną, dają zadowolenie, dążenie do nich lub ich osiągnięcie daje poczucie dobrze spełnionego obowiązku, lub te, które są niezbędne dla utrzymania wewnętrznej spójności grupy, jej siły i jej znaczenia wśród innych grup”⁵⁰.

Wśród współczesnych polskich socjologów, antropogenetyczną i antropocentryczną wizję kultury – według której kultura jest właściwym człowiekowi sposobem istnienia i społecznego bytowania służącym jego rozwojowi – uznaje Wojciech Świątkiewicz, dla którego „kultura jest zbiorem wartości, norm, symboli, a także powiązanych z nimi wzorów zachowań. Jako swoista całość podlega także wewnętrznemu przeobrażeniu, a ich znaczenie wzrasta wraz z nasilającymi się procesami dyfuzji kulturowej. Dyfuzja kulturowa, czyli przenikanie kultur, jest procesem wielorako uwarunkowanym, zawsze jednak przyczynia

⁴⁷ „Kultura zbiorowości jest całością żywych, aktualnych, funkcjonujących wytworów i wzorów odgrywających uznaną rolę w życiu wszystkich członków zbiorowości. Dziedzictwo kulturalne to tylko ta część systemów, które zostały przekazane następnym pokoleniom, które zdały egzamin trwałości w czasie”, ibidem, s. 47.

⁴⁸ Ibidem, s. 47. Szczepański odwołuje się do teorii dziedziczenia społecznego S. Ossowskiego.

⁴⁹ Zob. ibidem, s. 50.

⁵⁰ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii* (1970), s. 97-98.

się do zmian w systemie społeczno-kulturowym”⁵¹. Takie pojmowanie kultury wynika z faktu, że posiada ona swe źródło i umocowanie w religii, religijna legitymizacja świata dokonuje się poprzez kulturę, co wynika z faktu, iż „socjologiczna rzeczywistość wiary religijnej wymaga jej zdecydowanej obecności w kulturze”⁵². Współcześnie kultura uzyskała status „najważniejszej przesłanki życia zbiorowego. Jest zasadniczym nośnikiem wartości, stylów życia i aspiracji, postaw wobec przyrody i transcendencji, obszarem niespotykanych dotąd w dziejach ludzkości odkryć naukowych, sposobów komunikowania się między ludźmi przekraczającymi bariery państw i przestrzenie kontynentów. Kultura współczesna jest wielką szansą dla rozwoju osobowego człowieka, ale też w niektórych swych dziedzinach i tendencjach stanowi źródło zagrożenia w takim przede wszystkim znaczeniu, jakie wyrasta z zagrożenia zmysłu moralnego i religijnego na skutek oddzielania prawdy od wolności, rozdzielania logosu od etosu”⁵³. W. Świątkiewicz – podobnie jak cały nurt kulturalistyczny współczesnej socjologii⁵⁴ – akcentuje istnienie w człowieku względnie stałej rzeczywistości, ukształtowanej przez czynniki zewnętrzne. Kultura rozumiana jako podlegające dziejowemu rozwojowi *continuum*, obecna głównie w sferze osobowości, kumulatywnie – dzięki niej – osiąga coraz wyższy poziom rozwoju. Kultura jest nie tylko właściwym człowiekowi sposobem istnienia i społecznego bytowania, ale stale służy jego rozwojowi. „Człowiek tworzy kulturę, a zarazem jest on modelowany w swoich cechach osobowości społecznej przez wartości i normy, które składają się na dziedzictwo kultury. W porządku podmiotowym kultura to dzieło człowieka jako bytu osobowego pozostającego w określonych relacjach ze społeczeństwem i innymi ludźmi, a jej uzasadnieniem i celem jest sam człowiek, który jest pierwszym i zarazem podstawowym faktem kultury. Wyraża się on i obiektywizuje poprzez kulturę, będąc jej podmiotem, sprawcą, a równocześnie – w swoich właściwościach społecznych, a w pewnym sensie także antropofizycznych – jej odzwierciedleniem”⁵⁵. Społeczeństwo i kultura to dwa aspekty tej samej rzeczywistości – kultura jest tworem społecznym, nie istnieje poza i bez społeczeństwa. Geneza kultury oparta jest na dialektyce

⁵¹ W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*, Katowice–Wrocław 1997, s. 106.

⁵² Ibidem, s. 203. Zob. także: R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa. Studium empiryczne na temat związków pomiędzy tożsamością społeczno-kulturalną a stosunkiem do obcych*, Lublin 2003, s. 63.

⁵³ W. Świątkiewicz, *Dobro człowieka zasadą kultury (refleksje wokół ogłoszonej przez Jana Pawła II „kwestii kulturowej”)*, w: *Trwale wartości w zmieniającym się społeczeństwie w nauce i wychowaniu Jana Pawła II*, red. idem, Katowice 1997, s. 33.

⁵⁴ Idem, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010, s. 53. Socjologia kulturalistyczna uwzględnia w punkcie wyjścia swych dociekań kulturowe swoistości badanych społeczeństw, przypisuje tym swoistościom znaczenia, włącza zmienne kulturowe do aparatu badań socjologicznych, zob. A. Kłosowska, *Socjologia...*, s. 68.

⁵⁵ W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 53.

relacji jednostki i społeczeństwa, wedle schematu eksternalizacja-objektywizacja-internalizacja⁵⁶.

Antonina Kłoskowska, rozwijając tradycyjny, obecny także w rozumieniu potocznym, podział na kulturę materialną i duchową, wyodrębniła trzy kategorie kultury: bytu, społeczną (socjalną) i symboliczną⁵⁷. Ta ostatnia jest przedmiotem badań socjologii kultury, jest także domeną znaków i wartości będących przedmiotami bądź aktami zachowania ludzi, korelatu postaw i znaczeń. Tworzenie, przekazywanie i odbiór znaków dokonuje się w procesach semiozy – świadomym działaniu, charakteryzującym świat ludzki⁵⁸. Dokonujące się nieustannie interakcje między ludźmi, powstające w związku z kulturą bytu, stanowią treść kultury społecznej, a wreszcie symbolicznej. Według Kłoskowskiej świat znaczeń i wartości, symboli i działań symbolicznych⁵⁹, wyróżnia sferę ludzką (kulturę) ze świata przyrody (natury).

Dokonany powyżej przegląd stanowisk, opisujących kulturę w sposób deskryptywny, historyczny, normatywny, psychologiczny, strukturalistyczny i genetyczny, nie wyczerpuje sposobów analizy fenomenu kultury. Stanowi raczej próbę ukazania zróżnicowania koncepcji kultury autorów współczesnych i historycznych, polskich i zagranicznych. Socjologia, mimo relatywnie krótkiego życiorysu, obfituje w odległe nieraz punkty widzenia, wszelako jednak jeden element konsekwentnie pojawia się we wszystkich koncepcjach wymienionych powyżej – silny rys antropologiczny i jego wpływ na funkcjonowanie zbiorowości. Proponuję przyjęcie definicji kultury, rozumianej jako odrębny od świata naturalnego zespół idei, norm, wartości i wzorców postępowania, przekazywanych w procesie socjalizacji i inkulturacji (w postaci tzw. tradycji) aktorom życia społecznego, dostępnych w procesie interpersonalnej komunikacji oraz tworzących oparte na nich struktury (formy) życia społecznego. Socjologiczna definicja kultury *in genere* nie obejmuje materialnych wytworów kultury ludzkiej, ogranicza się jedynie do instytucji życia zbiorowego oraz jego różnych fenomenów. Interesujące nas praktyki religijne są „wzorami”, czyli społeczno-kulturowymi prawidłowościami zachowań pozostających w określonych relacjach wobec norm, wzorców i wartości.

⁵⁶ Idem, *Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania*, Katowice 1987, s. 9. Zob. także: P. L. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, London 1969, s. 79.

⁵⁷ Zob. A. Kłoskowska, *Socjologia...*, s. 119. Zob. także: W. Świątkiewicz, *Integracja kulturowa...*, s. 10.

⁵⁸ Zob. A. Kłoskowska, *Socjologia...*, s. 116-117, 168 i 174.

⁵⁹ Sferą symboli i działań symbolicznych jest m.in. religia, którą charakteryzuje wiara wyznawców w rzeczywistość symbolicznych wyobrażeń, zob. ibidem, s. 372-373.

1.2. Rola kultury w budowaniu tożsamości zbiorowej

Zachowanie się jednostki jest bezpośrednio determinowane jej doświadczeniem, wynikającym z kontaktów z otoczeniem⁶⁰. Bagaż życiowych doznań i przeżyć stanowi niejednokrotnie balast, ale także kapitał na przyszłość. Nasze widzenie i rozumienie świata nie jest wolne od wpływu wielu czynników środowiskowych, kontaktów w rodzinie, szkole, instytucjach upowszechniania kultury, gdzie permanentnie dokonuje się proces kulturalizacji jednostki⁶¹, które – wraz ze swymi potrzebami i zdolnościami – stanowią podstawą wszystkich zjawisk społecznych i kulturowych. Społeczeństwa stanowiąc zorganizowane grupy jednostek, sprawiają, że kultury są powtarzalnymi – często przewidywalnymi – reakcjami członków społeczeństwa⁶². Społeczność stanowi zespół relacji związanych z procesem tworzenia wartości kulturowych, a tworzenie i komunikacja wartości stanowią podstawę życia społecznego⁶³. Wzajemne powiązanie osobowości jednostki, systemu społecznego i kultury wynika z faktu, iż życie społeczne porządkowane jest regułom, normom, wartościom oraz instytucjom, co uznać należy za centralny aspekt społeczeństwa⁶⁴, a kultura jako forma kształtowania się człowieka sprawia, że odnajduje on swoje miejsce i zadanie w społeczeństwie, staje się solidarny, współtworzy⁶⁵. Oczywiście stan kultury, jej status, w związku z dokonującą się permanentnie zmianą nie ma charakteru stałego, gdyż „wraz z postępowaniem dyferencjacji, pluralizacji i segmentalizacji zmieniają się częściowo wartości podstawowe, które legitymizują i integrują społeczeństwo oraz stanowią rdzeń jego kultury”⁶⁶, stanowiąc elementy porządku społecznego.

Czynnikiem powodującym zmiany społeczno-kulturowe jest zjawisko dyfuzji kultury. Koncepcja dyfuzji kultury głosi, iż „większość zmian zachodzących w strukturze i kulturze danego społeczeństwa dokonuje się jako wynik wzajemnych kontaktów z kulturą innych społeczeństw. Nowoczesna teoria kultury przyjmuje, że w każdym społeczeństwie dokonują się odkrycia i następuje

⁶⁰ Zob. R. Linton, *Kulturowe podstawy...*, s. 24.

⁶¹ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 24.

⁶² R. Linton, *Kulturowe podstawy...*, s. 18.

⁶³ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005, s. 121. Zob. także: F. Znaniecki, *Cultural Sciences. Their Origin and Development*, Chicago 1952, s. 385-392, wyd. polskie: F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, Warszawa 1971.

⁶⁴ P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, tłum. J. Konieczny, Kraków 2007, s. 234. Zob. także: J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 1999, s. 67.

⁶⁵ Zob. J. W. Gałkowski, *Człowiek, praca...*, s. 196.

⁶⁶ J. Mariański, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne. Kwestie wybrane*, Lublin 1992, s. 28.

postęp w dziedzinie kultury materialno-technicznej, społecznej, w kulturze symbolicznej. Jednakże kontakty, współpraca lub wymiana kulturalna z innymi społeczeństwami wpływają obopólnie na zmiany w kulturze obu społeczeństw⁶⁷. Oprócz zmian pozytywnych i pożądaných – otwarcia na nowe perspektywy poznawcze, inne doświadczenia i *know-how*, czyli przeciwdziałaniu wynikającej z izolacji stagnacji – gwałtowna zmiana paradygmatu kulturowego powoduje zmiany niechciane – kwestionuje autorytety, obala mity, łamie tabu, burzy odwieczny – jak się dotychczas wydawało – porządek hermetycznego świata. Czasem „zmiana systemu kulturowego wywołuje określoną dezintegrację społeczną i dezintegrację osobowości, jeśli dyfuzja polega na przenikaniu nowego systemu wartości lub jego modyfikacji. Dyfuzja kultury dokonuje się bowiem za pośrednictwem zmiany postaw ludzi, a więc zmian osobowości oraz zmian w społecznościach (np. w rodzinie), w jakich dane jednostki żyją. Aby nowe postawy zostały zinternalizowane, stare muszą zostać wyparte. Wywołuje to stany przejściowych zakłóceń czy nawet dezintegracji, ale dezintegracji pozytywnej, zakończonej przyjęciem innowacji⁶⁸. Z drugiej strony zmiana społeczna sprawia, że w obszarze kultury obserwujemy postępującą homogenizację. Uniformizacja zabija oryginalność, specyfikę, gubi niepowtarzalność i autentyczność⁶⁹. Kanadyjski teoretyk komunikacji Marshall McLuhan, zafascynowany transcendencją czasoprzestrzeni przez środki masowego przekazu, świat postrzega wręcz jako globalną wioskę. W dyskursie publicznym na stałe zagościły neologizmy – „macdonaldyzacja” – termin, którego autorem jest amerykański socjolog George Ritzer, „popkulturowa papka”, „uniformizacja świata” – gwiazdy show-businessu skalą popularności deklasują autorytety moralne, a znaki towarowe na całym świecie są rozpoznawalne lepiej niż drogowe (zagadnienie to mogłoby być przedmiotem odrębnej analizy, jednak ze względu na przedmiot refleksji desygnowany w tytule, pozostaniemy jedynie przy jego zasygnalizowaniu). Bez wątpienia uniformizacja sprzyja zatraceniu oryginalności, a nawet tożsamości⁷⁰, a jednakowość sprzyja bylejakości.

⁶⁷ J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury...*, s. 99.

⁶⁸ Ibidem, s. 101. Innowacyjności kulturalnej, przekształcaniu wzorów sprzyja, oczywiście, złożoność społeczeństwa, różnorodność ról osobowych, wielość kontaktów. Zob. A. Kłosowska, *Socjologia...*, s. 315.

⁶⁹ Piotr Sztompka twierdzi, że wraz z erozją i zanikiem lokalnych, autochtonicznych tradycji kulturowych wydaje się, że masowa, konsumpcyjna kultura typu zachodniego staje się „kulturowym uniwersalium” na całym świecie, zob. P. Sztompka, *Socjologia zmian...*, s. 94.

⁷⁰ Zdaniem Andrzeja Kasperka „konsekwencją mobilności, rozumianej zarówno w wymiarze przestrzennym, jak i społecznym, wydają się być problemy identyfikacyjne”, A. Kasperk, *Znaczenie locum w czasach globalizacji na przykładzie stosunku Polaków do parafii*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007, s. 226.

Podjmując próbę analizy roli kultury w budowaniu tożsamości zbiorowej, trzeba zauważyć, iż pojęcie tożsamości wyłoniło się dopiero w obliczu procesów, które wpłynęły na usytuowanie jednostki w strukturach społeczeństwa nowoczesnego. Zdaniem Zbigniewa Bokszańskiego „socjologia przez długi okres swojego rozwoju nie była zainteresowana fenomenem tożsamości zbiorowych. Wielkie teorie socjologiczne koncentrowały się przede wszystkim na analizie warunków sprzyjających bądź zagrażających powstawaniu i utrzymaniu ładu społecznego. Struktury społeczne nie podlegały szybkim zmianom. Tożsamości zbiorowe i podmiotów indywidualnych traktowane były w tej perspektywie jako nieomal nawykowo konstytuowane całości, odznaczające się w związku z tym znacznym stopniem stabilności. Jeżeli już pojawiała się potrzeba wyjaśnienia pojawienia się nowej postaci zbiorowości (i w konsekwencji tożsamości), odwoływano się do czynników demograficznych, ekonomicznych czy geopolitycznych, nie wymagających myślenia kategoriami podmiotowości”⁷¹. Należy także pamiętać, iż stawanie się społeczeństwa – budujące rozumienie tożsamości jednostkowej i zbiorowej – zawsze trzeba umiejscowić w określonym środowisku, jest ono procesem toczącym się w konkretnej rzeczywistości, kontekście czasoprzestrzeni. Piotr Sztompka wyróżnia dwa rodzaje środowiska: przyrodę i świadomość. Przyroda jest obszarem, w którym płynie życie społeczne, gdyż ludzie nie mogą istnieć poza przyrodą i dlatego jest ona pierwszym koniecznym środowiskiem świata społecznego. Równocześnie ludzie jako istoty myślące, wykorzystujące symbole, komunikujące się z innymi, formułujące przekonania są zanurzeni w środowisku idei, zatem świadomość można traktować jako drugie konieczne środowisko społeczeństwa ludzkiego⁷². Dychotomia przyrody i świadomości, natury i kultury powoduje stan napięcia, dostrzegalny szczególnie w sferze świata osobowego, cywilizacji. Sztompka zauważa, że historia ludzkiej cywilizacji i techniki jest stopniowym podporządkowywaniem zasobów naturalnych ludzkim potrzebom i rosnącym zabezpieczaniem społeczeństwa przed zagrożeniami naturalnymi⁷³.

Dualizm przyrody i świadomości, natury i kultury ma charakter antagonistyczny, zwłaszcza że pierwsza warunkuje istnienie drugiej, o czym przekonuje bogata tradycja racjonalności świata zachodniego. Ponadto – jak zauważa Ralph Linton – kultura umożliwia istnienie systemów społecznych oraz przystosowanie się nowych członków do życia w grupie: „każde społeczeństwo posiada kulturę, choć może to być kultura bardzo prosta, każda zaś jednostka jest kulturalna, w znaczeniu uczestnictwa w takiej lub innej kulturze”⁷⁴. Clifford Geertz twierdzi wręcz, że bez ludzkości nie byłoby kultury, ale też – co jest o wiele bardziej istotne – bez kultury nie mogłoby być ludzkości. Jesteśmy

⁷¹ Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2006, s. 50-51.

⁷² Zob. P. Sztompka, *Socjologia zmian...*, s. 208.

⁷³ Zob. ibidem, s. 218-219.

⁷⁴ R. Linton, *Kulturowe podstawy...*, s. 45-46. Zob. także: ibidem s. 36.

niczym niekompletne czy też niedokończone zwierzęta, które uzupełniają swe braki i niedoróbki poprzez kulturę, poza którą fizycznie nie jesteśmy zdolni do przeżycia⁷⁵. Nie podejmując polemiki z tak radykalnym stanowiskiem, zauważmy, że w procesie socjalizacji, czyli wdrażaniu jednostki do sposobu życia grupy poprzez uczenie się reguł i idei zawartych w kulturze⁷⁶, tożsamość w wymiarze indywidualnym i grupowym kształtuje się na istniejącej pierwotnie substancji symbolicznej, na kulturze, która stanowi fundament tożsamości⁷⁷. Utożsamianie się, identyfikacja następuje z wartościami i ideami istniejącymi w społeczeństwie i podlegającymi międzypokoleniowemu przekazowi. Zbiorowość „wytwarza” kulturę i ją egzekwuje, a kultura wpływa na jednostki tylko o tyle, o ile są one członkami społeczności⁷⁸.

Robert Szwed wskazuje na trzy podstawowe wymiary realizacji tożsamości społeczno-kulturowej: kulturowy i etniczny, religijny oraz społeczny. Zwraca przy tym uwagę, że funkcjonując w złożonym życiu społecznym jesteśmy podmiotami wielu nieraz krzyżujących się zbiorowości, przez co przynależności terytorialno-kulturowej, ideowo-politycznej czy religijnej odpowiadają różne typy identyfikacji⁷⁹. Identyfikacja, nieustanne definiowanie grupy własnej i innych grup, jest związana z procesem kategoryzacji: postrzeganie odmienności wpływa na uświadomienie własnej specyfiki i odrębności⁸⁰. Tożsamość określają podobieństwo i odrębność, *differentia specifica* kategorii będących przedmiotem rozróżnienia, stąd w kulturze jak w soczewce skupia się specyficzny sposób życia danej społeczności, który odróżnia ją od innych i stanowi podstawę jej tożsamości społeczno-kulturowej⁸¹. Zdaniem R. Szweda sposób uczestnictwa jednostek w systemie społeczno-kulturowym, przywołana już socjalizacja, sprawia, że jednostki są niejako asymilowane przez grupy, w których żyją. „Wzrastając w ich ramach, uczą się interpretować zjawiska, poznają zakres działań akceptowanych i odrzucanych, poznają praktyki dopuszczalne i zakazane, poznają, jakie wartości uważa się za cenne, jakie zaś są bezwartościowe i szkodliwe. Z czasem elementy te układają się w określony wzór zachowań, który Pierre Bourdieu nazywa wzorem stylu życia. Ulega on jednak zmianom pod wpływem innych osób. Zmiany te nie przebiegają dowolnie, ale w ramach określonych granic. Granice te wyznacza wspólny obszar znaczeń, wspólne oczywistości, świat symboliczny, uniwersum symboliczne”⁸², czyli kultura.

Ralph Linton stwierdza wręcz, iż kultura rzeczywista każdego społeczeństwa składa się z konkretnych zachowań jego członków. „Kulturę rzeczywistą

⁷⁵ Zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 69 i 97.

⁷⁶ Zob. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012, s. 449.

⁷⁷ Zob. R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa...*, s. 28.

⁷⁸ Zob. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza...*, s. 297.

⁷⁹ Zob. R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa...*, s. 129.

⁸⁰ Zob. *ibidem*, s. 212.

⁸¹ Zob. *ibidem*, s. 95 i 109.

⁸² *Ibidem*, s. 52.

można rozpatrywać jako konfigurację złożoną z wielu wzorów, w większym lub mniejszym stopniu nawzajem dopasowanych i funkcjonalnie współzależnych. (...) Na kulturę rzeczywistą składa się cała suma zachowań członków społeczeństwa, o tyle, o ile są to zachowania wyuczone i podzielane w społeczeństwie. Rzeczywisty wzór kulturowy reprezentuje pewną ograniczoną skalę zachowań, w ramach której mieszczą się normalne reakcje członków społeczeństwa na określoną sytuację⁸³, co związane jest z sukcesą, zakorzeniem w przeszłości. Kulturę danej zbiorowości określa się jako jej dziedzictwo, gdyż zawsze stanowi ona skumulowany produkt ludzkiej aktywności trwającej dłuższy czas. Jest przekazywana i zachowuje znaczną ciągłość⁸⁴. Obszar kulturowy – rozumiany jako strefa geograficzna, ale przede wszystkim jako *mainstream* idei – oddziałując na mentalność społeczną, tworzy kanon decydujący o zasadach interpersonalnego, ale i międzypokoleniowego przekazu wartości, postaw i norm oraz warunków ich zmiany. To zespół czynników, które Pierre Bourdieu zawarł w kategorii kapitału kulturowego.

Tożsamość stwarza korzystne warunki do kształtowania prawdziwie interkulturowego modelu życia zbiorowego, gdzie otwartości towarzyszyć będzie świadomość własnej wartości i dziedzictwa, natomiast odmienności – tolerancja⁸⁵. Tożsamość sprawia, że nawet lokalność staje się dla jednostki obszarem partycypacji w życiu zbiorowości. Charakteryzuje się ona sprzężeniem woli jednostki i grupy, utrzymywaniem bliskich relacji z określonym terytorium najbliższym, mitycznym własnym miejscem na ziemi⁸⁶. Relacja odniesienia, owo poczucie przynależności lokalnej i regionalnej, w świecie realnym ma określone reperkusje, wyznacza granice między tym, co swoje, i tym, co obce⁸⁷. Poczucie więzi, doświadczenie tożsamości współkonstytuują osadzenie w grupie, środowisku lokalnym, gdyż człowiek istnieje jako istota gatunkowa i społeczna zarazem⁸⁸. W procesie instytucjonalizacji następuje realizacja schematu, w którym – jak mówi Sztompka – „struktury społeczne nie rodzą się

⁸³ R. Linton, *Kulturowe podstawy...*, s. 61-63.

⁸⁴ Zob. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza...*, s. 306.

⁸⁵ Zob. R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa...*, s. 250.

⁸⁶ Zob. Z. Greń, *Śląska lokalność w Internecie*, w: *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*, red. J. Kurczewska, Warszawa 2008, s. 431-432. Podobne stanowisko reprezentuje E. Firlit: „Poziom lokalny to nie tylko wieś, gmina, małe miasteczko czy też niekiedy względnie autonomiczna (i posiadająca pewne cechy charakterystyczne dla społeczności lokalnych) dzielnica wielkiego miasta, ale również parafia rzymskokatolicka”, E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej*, Warszawa 1998, s. 9. Praktyki religijne – zwłaszcza publiczne – tworzą tradycję kultury lokalnej, krajobraz kulturowy i wzory życia społeczności w których są one doświadczane.

⁸⁷ Zob. Z. Greń, *Śląska lokalność...*, s. 432.

⁸⁸ Zob. J. Szczepański, *Kultura i autonomia...*, s. 69. Na temat poczucia tożsamości społecznej definiowanej regionalnie zob. K. Faliszek, K. Wódz, *Miejskie społeczności robotnicze GOP w obliczu restrukturyzacji*, w: *Miasta przemysłowe we współczesnych badaniach socjologicznych*, red. W. Świątkiewicz, K. Wódz, Katowice 1997, s. 91.

z niczego, lecz są efektem działań ludzkich, krystalizującym się, utrwalającym, kumulującym w złożonym procesie morfogenezy. Niezwykle istotnym aspektem morfogenezy jest artykulacja i krystalizacja struktury normatywnej, czyli kulturowych wzorów, reguł, norm czy wartości⁸⁹. Tradycja kształtuje jednostki, które z kolei kreują normy obowiązujące w zbiorowości – następuje dwustronna relacja.

Koncepcja osoby – trwałego „ja” definiowanego jako koherentny, aktywny podmiot, którego tożsamość określają powinności moralne oraz zobowiązania implikowane przynależnościami społecznymi – towarzyszy cywilizacji Zachodu od wieków i znajdowała swe odzwierciedlenie w systemach prawa i normach obyczajowych⁹⁰. Z biegiem czasu zbiorowość jednostek, w wyniku procesów asymilacyjnych i integracyjnych (także przez uczestnictwo w kulturze), zaczęła stanowić wspólnotę. Asymilacja do grupy dokonuje się wówczas, gdy wartości honorowane przez tę grupę są w niej rzeczywiście żywe, kiedy istnieje jakaś liczba ludzi, która je realizuje i reprezentuje. Elita staje się czynnikiem intensyfikacji procesu asymilacyjnego⁹¹. Znamienne, iż w procesie asymilacji obecność obcych – jak zauważa Robert Szwed – „wyzwała poczucie solidarności, chęć wzajemnego wspomagania i współdziałania. Obcy stanowią podstawę, na której rodzą się wartości grupowe i więzi społeczne, stanowiące niezbywalne atrybuty grupy”⁹².

Zagadnienie „obcości” nabiera sensu w opozycji do „swojskości”. W języku potocznym obcy to inny, odmienny, stąd łatwo obcego utożsamić z wrogiem, nieprzyjacielem (lecz z czasem nawet inny może stać się swój). Obcość pozwala zrozumieć, kim jestem ja sam oraz kim są „moi” („swoi”). Obcy są niezbędni w procesie „autodefinicji”⁹³, określania tożsamości zbiorowości „swoich”, z którymi „ja” się identyfikuje. Identyfikacja nie ogranicza się do sfery deklaratywnej, jest manifestowana w kategoriach sprawstwa, w czynie, co jest łatwo dostrzegalne również w sferze praktyk religijnych. Z kolei istotnym elementem każdej grupy społecznej, również parafii, są działania wspólne, które jednostki podejmują w ramach instytucjonalnie określonych zbiorowości, z jej inicjatywy i w jej ramach. Stanowią one czynnik integrujący⁹⁴. Na znaczenie parafii, jako ośrodka społecznego wysokiej rangi w procesie integracji osobowości chrześcijanina, zwrócił uwagę Józef Majka, który twierdzi, że parafia stanowi społeczność typu wspólnotowego, a przynależność do niej dokonuje się poprzez

⁸⁹ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza...*, s. 475.

⁹⁰ Zob. Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, s. 217.

⁹¹ J. Majka, *Socjologia parafii. Zarys problematyki*, Lublin 1971, s. 210.

⁹² R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa...*, s. 97. W literaturze przedmiotu funkcjonuje teoria znana jako prawo Simmla-Cosera, według której zewnętrzny konflikt zwiększa wewnętrzną integrację grupy i społeczności.

⁹³ Na temat kategorii obcości zob. szerzej: ibidem, s. 65 i nn.

⁹⁴ Zob. ibidem, s. 168.

asymilację teologiczną i socjologiczną. Asymilacja jest procesem „interpretacji i fuzji”, w którym jednostki i grupy przejmują wspomnienia, uczucia i nastawienia psychiczne innych osób lub grup, a biorąc czynny udział w ich historii i doświadczeniach, wcielają się do wspólnego, kulturalnego życia. Asymilacja następuje tym łatwiej, im bliższe są tradycje, dorobek kulturowy, ideologia, sposób działania i styl życia⁹⁵. Asymilacja często ma miejsce w małych wspólnotach lokalnych – zbiorowościach zamieszkałych na wspólnym terenie, w ramach których – jak pisze Piotr Sztompka – „ludzie na ogół znający się nawzajem realizują większość swojej życiowej aktywności, obdarzając je silną identyfikacją i czyniąc uczestnictwo elementem własnej, indywidualnej tożsamości”⁹⁶. Wiąż owa często ma charakter nieuświadomiony. Jeszcze inny rodzaj więzi – lokalnej, sąsiedzkiej – powstaje wskutek wspólnego zamieszkania w jakimś miejscu. Fakt bliskości przestrzennej prowadzi do częstych kontaktów i interakcji, pozwala na nawiązanie bliższej znajomości i zdobycie wiedzy na temat innych. Życie przynosi sytuacje wymagające solidarności i wzajemnej pomocy, co szczególnie silnie łączy wspólnotę lokalną⁹⁷. Wiąż zasadniczo dotyczy sfery intencjonalnej, jednak najpełniej manifestuje się w działaniu. Poprzez wartości uroczyste, wyrażane w symbolach, stanowiących czynnik identyfikacji środowiska społecznego, następuje integracja środowiska społecznego⁹⁸.

Socjologowie są zgodni co do roli najbardziej interesującego – z punktu widzenia pytania badawczego – fenomenu religii w tworzeniu więzi społecznej, zwłaszcza że oddziaływanie Kościoła dokonuje się w ramach określonej kultury i środowiska społecznego, co wpływa na ukształtowanie się swoistej moralności społecznej. Poprzez inkulturację następuje przystosowanie się normatywno-instytucjonalnego modelu moralności do kultury i potrzeb środowiska lokalnego⁹⁹. Historycznie „religia, zwłaszcza praktyki religijne, sprzyjały integracji społecznej, tę integrację wzmacniały i ją inspirowały”¹⁰⁰. Stanowiąc ważny element więzi jednostki i grupy społecznej, była podstawą stowarzyszania się oraz wyrazem dzielanych sensów¹⁰¹. Z czasem kościelne tradycje wypracowały bogate zestawy form i treści praktyk religijnych, nieraz decydujących o specyfice kultur narodowych i wpływających na życie społeczne wspólnot

⁹⁵ Por. J. Majka, *Socjologia parafii...*, s. 204-205.

⁹⁶ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza...*, s. 284.

⁹⁷ Zob. ibidem, s. 116.

⁹⁸ Zob. W. Świątkiewicz, *Integracja kulturowa...*, s. 67. „Wartości moralne i religijne (...) wpływają integrująco na życie społeczne, krystalizując równocześnie zasady odrębności społeczności”, ibidem, s. 71.

⁹⁹ W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, s. 212-213.

¹⁰⁰ W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 51. Zob. także: J. Majka, *Socjologia parafii...*, s. 123-126.

¹⁰¹ Zob. M. B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, tłum. S. Burdziej, Kraków 2012, s. 59.

etnicznych i regionalnych, przez co kształtowała się swoista kultura ludowa¹⁰². W społeczeństwach tradycyjnych o przynależności do wspólnoty kościelnej decydowały czynniki społeczno-kulturowe, rzadziej uświadomione potrzeby religijne, a religia stanowiła sposób wyjaśniania świata oraz – poprzez rytuały – była sposobem osiągania więzi społecznych. Środowisko jednolite wyznaniowo często decydowało o sprawach pozareligijnych, dotyczących poszczególnych członków zbiorowości¹⁰³. Religia pełni ważną symboliczną funkcję w procesie integracji, gdyż dostarczając wizji świata, nadaje sens ludzkim działaniom w strukturze społecznej, równocześnie je legitymizując¹⁰⁴.

„Kultura obejmuje sobą znaczenia i wartości oraz wyuczone w toku interakcji społecznych czynności i ich rezultaty. Wartości decydują o zachowaniu ciągłości i tożsamości kulturowej dynamicznie rozwijających się społeczeństw. Odgrywają ważną rolę społecznych stabilizatorów, dając jednostkom i zbiorowościom względnie trwałe podstawy wyboru i oceny własnych działań, orientacji w rzeczywistości i kształtowania osobowości społecznej”¹⁰⁵. Religijność, jako forma uczestnictwa w kulturze, stanowi o tożsamości, a udział w praktykach religijnych należy postrzegać jako wyraz przyznawania Kościołowi wysokiej pozycji społecznej, a jednocześnie fenomen, który – zdaniem Józefa Baniaka – „utwierdza jednostkę co do słuszności tej (takiej) właśnie oceny i lokaty, dając jej swoiste poczucie ważności w społecznym świecie znaczeń. Religijność wewnętrzna, w swym duchowym wymiarze, w praktykach religijnych uzyskuje swój zewnętrzny wyraz i społeczną legitymizację. Z drugiej strony, obecne transformacje cywilizacyjne powodują powolne osłabienie uczestnictwa katolików, zwłaszcza młodzieży szkolnej i akademickiej, jak i pracującej, w obowiązkowych praktykach religijnych, nie mówiąc już o poziomie praktyk nieobowiązkowych, który jest niski, z dalszą tendencją malejącą”¹⁰⁶. Według Wojciecha Świątkiewicza integracja kulturowa w sferze aksjologicznej opiera się na wspólnych wartościach, przyjmowanych przez różne kategorie struktury społecznej. W świecie pluralizmu wartości i społecznych struktur możliwy jest zanik wspólnoty wartości podstawowych, co powoduje ograniczanie zasobu treści zrozumiałych dla wszystkich¹⁰⁷. Zmiana ma charakter permanentny, a trwanie społeczności, skoncentrowanej wokół wartości konstytutywnych, opiera się na istnieniu zmiennych historycznie relacji między hierarchicznie

¹⁰² W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 119.

¹⁰³ Por. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 186-197.

¹⁰⁴ Zob. W. Świątkiewicz, *Integracja kulturowa...*, s. 78.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 56.

¹⁰⁶ J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2007, s. 247. Zob. także: W. Świątkiewicz, *Rola religijności w procesach legitymizacji społecznego świata*, w: *Spółeczny świat i jego legitymizacja*, red. W. Świątkiewicz, Katowice 1992, s. 25-43 oraz J. Baniak, *Praktyki religijne katolików XX wieku (analiza socjologiczna)*, „Studia Gnesnensia” 2002, t. 16, s. 277-318.

¹⁰⁷ Zob. W. Świątkiewicz, *Integracja kulturowa...*, s. 58.

uporządkowanymi wartościami i odpowiadającymi im czynnościami¹⁰⁸. Rzeczywistość nieustannie się staje, religijność podlega ciągłej zmianie (próba analizy trendów religijności zostanie podjęta w dalszych rozważaniach). Utożsamianie się z grupą, identyfikacja z wyznawanymi wartościami znajduje swój zewnętrzny wyraz w przyjmowanej przez jednostkę postawie, opartej na podzielanym przez członków grupy systemie wartości, wiedzy, przekonań, zwyczajów i norm¹⁰⁹. Pluralizm sprzyja sceptycyzmowi i innowacyjności. Następuje podważenie oczywistości i powszechności reguł sterujących życiem społecznym, co skutkuje relatywizmem poznawczym i etycznym¹¹⁰. Ład społeczno-kulturowy nie jest bezwzględnie trwały i stabilny, granice dopuszczalnych rozbieżności są nieustannie przekraczane¹¹¹. Zachowania kiedyś uznawane za niedopuszczalne, z czasem uzyskują status oczywistych, tożsamość nie podlega zakwestionowaniu, lecz zmianie.

Zdaniem Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej wiara uzewnętrznia się w sposób jednostkowy, poprzez indywidualny kontakt z Bogiem oraz jako zjawisko społeczne, poprzez wspólnotową przynależność do grupy wyznawców. Wspólnotowy wymiar wiary manifestuje się zbiorową formą zachowań podporządkowanych określonym regułom i wzorom ekspresji emocji związanych z przeżywaniem własnej religijności¹¹², przez co formy indywidualnej i grupowej pobożności są tworzywem kultury danej społeczności. Praktyki religijne organizowane przez parafię posiadają wymiar religijny i społeczny, niewątpliwie przyczyniają się tym samym do integracji społeczności¹¹³. Jednostka nie buduje osobistego systemu znaczeń z niczego. Jest on w większości wyuczony w trakcie procesu socjalizacji¹¹⁴, budując jednocześnie tożsamość jednostkową i grupową. Wojciech Świątkiewicz akcentuje rolę praktyk grupowych spełnianych często także poza obrębem budynku kościelnego: „Są (...) źródłem integracji społecznej wspólnoty parafialnej. Wpisane w tradycje kulturowe społeczności stanowią jeden z czynników najsilniej stabilizujących międzypokoleniowy przekaz wzorów religijności”¹¹⁵.

¹⁰⁸ Zob. ibidem, s. 61.

¹⁰⁹ Zob. ibidem, s. 112.

¹¹⁰ Zob. ibidem, s. 80.

¹¹¹ Zob. ibidem, s. 127.

¹¹² M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 144. Władysław Piwoński, reprezentujący stanowisko formalistyczne, wymienia sześć kryteriów pozwalających stwierdzić, że zbiorowość parafialna tworzy grupę społeczną: zewnętrzne warunki przynależności, przyjęcie wartości, przyjęcie wzorów zachowania się, uczestnictwo w czynnościach parafialnych, stosunki społeczne zachodzące między członkami grupy oraz intencja uczestników grupy.

¹¹³ W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 39.

¹¹⁴ M. B. McGuire, *Religia w kontekście...*, s. 64.

¹¹⁵ W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 35.

Religia stanowi kategorię kultury w specyficzny sposób zespoloną ze strukturami życia społecznego, wyrażającą się poprzez kulturowe wzory życia społecznego, które w tradycji chrześcijańskiej opisuje się kategorią Kościoła¹¹⁶. Związki religii z kulturą, procesami społecznymi i subiektywnie definiowaną rolą religii w życiu jednostki muszą zostać uwzględnione w refleksji podejmowanej z socjologicznej perspektywy¹¹⁷. Związek ten najpełniej jest widoczny w kulturowych wzorach praktyk religijnych, gdyż religia jest nierozdzielnie związana z kulturą i nie może kultury ignorować ani jej pomijać, z drugiej zaś strony formy organizacyjne kultury mogą się przyczyniać do promocji religii lub jej eliminacji z płaszczyzny życia społecznego¹¹⁸. Analizując naturę relacji kultury i religii, Józef Baniak zauważa, że rytuały religijne są mocno zakotwiczone w życiu jednostek i grup społecznych, nigdy nie występują one w próżni, lecz są widoczne w konkretnych sytuacjach indywidualnej i społecznej egzystencji człowieka¹¹⁹.

Doświadczenie religijne obejmuje świadomość przynależności do grupy współwyznawców. Grupy religijne są zasadniczo „wspólnotami pamięci”, dzielają ważne zbiorowe wspomnienia i istnieją dzięki trwałości tych wspomnień¹²⁰, konstytuując jednostkową i zbiorową tożsamość. Przyjmowany przez grupę system znaczeń nadaje sens jej łaadowi społecznemu, czyli istniejącym i pożądanym rozwiązaniom, takim jak forma autorytetu i władzy, jej system stratyfikacji oraz alokacji ról¹²¹. Jednym ze skutecznych sposobów rozróżniania kultury i struktury społecznej jest postrzeganie tej pierwszej jako uporządkowanego systemu znaczeń i symboli, w odniesieniu do których ma miejsce interakcja społeczna, tej drugiej zaś jako wzorca interakcji społecznej. „Kultura to tkanka znaczeń, w odniesieniu do których ludzie interpretują własne doświadczenie, i którą się kierują, sterując własnym działaniem; struktura społeczna to forma, jaką owo działanie przybiera, rzeczywiście istniejąca siatka społecznych relacji”¹²². Religijność, rozumiana jako zewnętrzna forma religii – stanowiącej emanację kultury – pełni doniosłą rolę w budowaniu tożsamości zbiorowej. Dlatego w socjologii religii odchodzi się od „traktowania praktyk religijno-kościelnych w kategoriach tradycyjno-ludowych konwencji, świadczących o traktowaniu Kościoła jako agencji usługowej. Szuka się głębszych wyjaśnień, kierunku wskazujących na zapotrzebowanie na takie modele

¹¹⁶ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 7.

¹¹⁷ Por. ibidem, s. 68.

¹¹⁸ Por. ibidem, s. 64.

¹¹⁹ Zob. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego...*, s. 118. Zob. także: W. Piwowarski, *Socjologia rytuału religijnego*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 1983, z. 1, s. 5-84 oraz J. Baniak, *Istota, funkcje i ewolucja rytuału religijnego*, „Studia Socjologiczne” 1992, nr 1-2, s. 90-111.

¹²⁰ Zob. M. B. McGuire, *Religia w kontekście...*, s. 53.

¹²¹ Zob. ibidem, s. 62.

¹²² C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 171.

znaczeń i sensów, które pozwalają przewyższać stojące przed jednostką problemy życia, zwłaszcza poczucie przygodności i budowanie tożsamości osobowej. Czasem podkreśla się, że motywacja społeczno-kulturowa (np. związek z kulturą lokalną lub narodową) przekształca się w motywację społeczno-religijną, wynikającą z poczucia więzi ze wspólnotą religijną¹²³. Kultura, bezpośrednio wpływając, kreuje religijność, jej formy i intensywność. Wojciech Świątkiewicz zwraca uwagę na fakt, iż kształtowanie się podstawowych orientacji życiowych, uwidaczniających się w stylach życia i cechach osobowościowych współczesnego człowieka, stanowi ważny obszar procesów dyfuzji kulturowej mającej bezpośrednie przełożenie na formy religijności¹²⁴.

Nie sposób bodaj nie wspomnieć o chętnie akcentowanej – zwłaszcza przez publicystów i historyków idei – narodowościowej proveniencji zarówno kultury, jak i religii w jej podstawowym fenomenie – religijności. „Socjologowie często podkreślają społeczno-kulturowy charakter polskiego katolicyzmu. Powszechność wierzeń i praktyk religijnych usprawiedliwiała poniekąd twierdzenie, że religia jest dla Polaków przede wszystkim wartością wspólną, odświętną, zewnętrzną, nie zaś wartością osobistą, przeżywaną i wewnętrzną. Faktem jest, że bycie katolikiem i poniekąd także katolikiem praktykującym jest swoistą normą kulturową. Wysoki poziom praktyk religijnych, niezależnie do pewnego stopnia od towarzyszących im motywacji religijnych czy społecznych, nie pozostaje bez wpływu na wiarę. Z wielu badań socjologicznych wynika, że istnieje cały ścisły związek pomiędzy praktykami religijnymi i wiarą religijną. Wraz ze spadkiem poziomu praktyk religijnych, zaznacza się spadek akceptacji centralnych treści wiary chrześcijańskiej”¹²⁵. Motyw ten będzie jeszcze przedmiotem refleksji. Już teraz należy jednak zasygnalizować genetyczną odrębność obu fenomenów¹²⁶.

Obserwacje przemian społecznych wskazują, iż niekiedy w małych grupach społecznych przestrzeganie zwyczajów może stać się kulturową normą, wzorem postępowania w określonych sytuacjach życia, a zwyczaje religijne praktykowane w rodzinach, zawierające w sobie religijne wartości ubrane w kulturowy kostium, stają się często przejawem „niereligijnej kultury”, która pozostając w podobieństwie tradycyjnej religijnej formy, z biegiem czasu zagubiła religijne

¹²³ J. Mariański, L. Smyczek, *Praktyki religijne*, w: *Religijność mieszkańców Warszawy*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, T. Zembrzusi, Warszawa 2007, s. 85.

¹²⁴ W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 112.

¹²⁵ J. Mariański, *Młodzież między tradycją a ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*, Lublin 1995, s. 90.

¹²⁶ Maria Libiszowska-Żółtkowska stwierdza: „Przekazywana dziedzictwem pokoleń polska kultura moralna współtworzona była i jest – mówiąc najogólniej – poprzez religijny i świecki systemy etyczne. Istotowa odmiennność obu systemów dotyczy nie treści aksjomatów moralnych, lecz wartości naczelnej, do której owe treści odwołują się jako do instancji nadrzędnej. Dla etyki religijnej wartością naczelną jest Bóg, dla etyki świeckiej – człowiek”, M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 149.

legitymizujące je treści¹²⁷. Fenomen ten socjologowie anglosascy określają terminem *belonging without believing*. Część empiryczna, poświęcona analizie fenomenowi zachowań i warunkujących je postaw, pozwoli na próbę weryfikacji powyższej tezy, zwłaszcza że religijność (a szczególnie kościelność) jest jednym z przejawów kultury zbiorowości, gdyż „przenika społeczne formy życia ludzkiego, a osobowe przeżycie człowieka ma z samej natury społeczny charakter”¹²⁸. Ponieważ religijność realizuje się w kulturze i poprzez kulturę¹²⁹, religia (i religijność) jest pojęciem domagającym się eksplikacji.

¹²⁷ Zob. W. Świątkiewicz, *Religijność w specyfice regionalnej kultury*, w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Katowice 1999, s. 51.

¹²⁸ M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 239. Termin kultura oznacza wszystko, co pochodzi od człowieka, co stanowi ludzkie działanie, bądź wytwór, zob. idem, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 199-200.

¹²⁹ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 203.

ROZDZIAŁ 2

Miejsce religii w życiu społeczności lokalnej

Według oksfordzkiego *Słownika socjologii i nauk społecznych* religia jest zbiorem wierzeń, symboli i praktyk (np. rytuałów) opartych na idei *sacrum*, które łączą wierzących w ramach wspólnoty społeczno-religijnej. *Sacrum* zostaje przeciwstawione *profanum*, albowiem odwołuje się do uczucia grozy. Socjologowie definiują religię odnosząc ją do *sacrum*, nie zaś jako wiarę w Boga lub bogów, ponieważ umożliwia to dokonywanie porównań, a istnieją religie – np. niektóre wersje buddyzmu – niezakładające wiary w Boga. Religia jest także przeciwstawiana magii, tej ostatniej bowiem przypisuje się indywidualizm i instrumentalizm¹. Ze względu na masowy charakter praktyk religijnych oczywistym jest, że religia w każdej kulturze i społeczeństwie stanowi znaczące zjawisko społeczne². Akcentując społeczny charakter religii, Clifford Geertz zauważa wręcz, że „ukazanie znaczącej relacji pomiędzy wyznawanymi przez dany lud wartościami a ogólnym łańdźm istnienia, w którym funkcjonuje, jest zasadniczym elementem wszystkich religii, bez względu na to, jaką ów łańdźm bądź też owe wartości będą miały formę”³. Niniejsze rozważania zmierzają będą ku wskazaniu praktyk religijnych jako formy manifestacji przynależności do wspólnoty. Niezbędna jest jednak wcześniejsza analiza historycznie zmiennych socjologicznych koncepcji religii (i religijności) oraz mechanizmy społeczno-integracyjnej funkcji religijności. Zjawiska laicyzacji i sekularyzacji, jako istotny komponent procesu zmiany, pozwolą na pełniejszą analizę tytułowego zagadnienia.

¹ *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. G. Marshall, red. nauk. pol. wyd. M. Tabin, Warszawa 2004, s. 278.

² Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 251.

³ C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 152.

2.1. Socjologiczne koncepcje religii i religijności

Socjologicznych definicji religii jest niemal tak wiele, jak wielu jest badaczy, a socjolog religii staje „przed podwójnie złożonym paradoksem metodologicznym. Z jednej bowiem strony religia, jako zjawisko społeczne jest – ze względu na treściowy zakres *definiendum* – trudno jednoznacznie definiowalna, z drugiej zaś mały rygoryzm metodologiczny dopuszczał analizy na poziomie potocznego, subiektywnego czy jedynie intuicyjnego jej rozumienia”⁴. Wśród socjologów religii nie ma powszechnej zgody co do dokładnego znaczenia tego terminu⁵.

Mimo tych trudności, podejmując rozważania nad fenomenem religii w opracowaniu pretendującym do analizy socjologicznej, wypada poprzedzić je przypomnieniem, że socjologia bada społeczno-kulturowy aspekt religii, tworzenie się, rozwój i zmierzch form społecznej partycypacji – a więc to, co nazywamy uczestnictwem w praktykach – czy oddziaływanie na jednostki i zbiorowości. Zamiast „dlaczego?”, pyta „jak?”, nie zaspokajając w pełni głodu ludzkiego poznania. Socjologia religii nie zajmuje się w sposób bezpośredni przeżyciami religijnymi człowieka, bada natomiast następstwa doświadczenia religijnego, ujawniające się w relacjach, interakcjach i działaniach społecznych, występujące w określonym kontekście społeczno-kulturowym⁶. Określenie socjologicznego rozumienia religii, sformułowanie jej socjologicznej definicji jest istotne dla przygotowania obszaru badań, a w dalszej perspektywie interpretacji ich rezultatów. Według niektórych socjologów i antropologów kultury sama koncepcja religii, a w konsekwencji definicja religii, są kulturowo i społecznie uwarunkowane⁷, o czym będzie jeszcze okazja wspomnieć. Wśród socjologów religii duże znaczenie miała i nadal ma dyskusja nad substancjalnym (przedmiotowym, treściowym), bądź też funkcjonalnym ujęciem religii⁸. Prezentacja

⁴ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*, Warszawa 1991, s. 15.

⁵ Zob. Th. Luckmann, *Teorie religii a zmiana społeczna*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Kraków 2003, s. 92.

⁶ Zob. J. Mariański, *Młodzież polska a religia*, „Życie Katolickie” 1985, nr 7/8, s. 51.

⁷ Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 341. Piwowarski wśród reprezentantów takiego stanowiska wymienia E. Jeana Pina, Rolanda Robertsona i Werbera Cohna. Zob. także: Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977, s. 78.

⁸ Zob. E. Firlit, *Integracyjna funkcja religii w społeczeństwach przełomu XX i XXI w. z perspektywy socjologicznej*, w: *Instytucje religijne w krajach Unii Europejskiej. Wybrane problemy*, red. eadem, Warszawa 2009, s. 258. „Definicje substancjalne mówią o tym, czym jest religia. Natomiast definicje funkcjonalne mówią, jakie jest działanie religii i jakie są konsekwencje tego działania w odniesieniu do kontekstu strukturalnego religii”, K. Dobbelaere, *Socjologiczna analiza definicji religii*, w: *Socjologia religii. Antologia...* (2003), s. 139.

wybranych socjologicznych stanowisk pojmowania religii pozwoli na przedstawienie koncepcji Autora.

Dla Karola Marksa religia stanowi przejaw alienacji ideologicznej, wtórnej wobec ekonomiczno-społecznej. Jest ona historycznie zmienną formą świadomości, zespołem treści i form życia duchowego odzwierciedlającego procesy zachodzące w świecie społecznym, których genezy upatrywać należy w bezradności wobec sił przyrody, subiektywnych przeświadczeniach i wadliwych stosunkach społecznych. Według Marksa religia jest źródłem deformacji praktyki, spowalnia czy wręcz uniemożliwia rozwój ludzkości, gdyż jako „opium dla ludu” usypia i hamuje postęp. Stąd postulat walki z religią poprzez czyn rewolucyjny, który ustanowić ma zmianę warunków społecznych i umożliwić utworzenie społeczeństwa bezklasowego⁹. Religia w marksizmie zostaje zredukowana do faktu społecznego, gdzie ateizm staje się dominującą opcją światopoglądową¹⁰.

Klasyk socjologii – Émile Durkheim – w religii widział genezę wszelkich instytucji społecznych oraz nauki: „Prawie wszystkie instytucje społeczne mają swe źródło w religii. Otóż główne formy życia zbiorowego mogły być początkowo różnymi formami życia religijnego tylko pod oczywistym warunkiem, że życie religijne było niejako najwyższą formą, wyrażającą jakby w zarysie całe życie zbiorowe. Skoro więc religia zrodziła to, co jest istotą społeczeństwa, to znaczy, że idea społeczeństwa jest duszą religii”¹¹. Wśród zjawisk religijnych Durkheim rozróżniał wierzenia i obrzędy¹², będące szczególną formą manifestacji życia społecznego. Idea społeczeństwa jest duszą religii¹³, która jest pierwotnym faktem życia społecznego, nieustannie zapewniającym więzi interpersonalne. Durkheim religię uznawał za źródło siły skupiającej społeczność, a fakty religijne traktował jako fakty społeczne¹⁴. Religia jest dlań systemem mitów, dogmatów, obrzędów i ceremonii¹⁵, jest systemem wierzeń i praktyk

Zob. także: M. Libiszowska-Żółtkowska, *Definicje socjologiczne religii*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. eadem, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 66.

⁹ Zob. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia...*, s. 224-229. Zob. także: eadem, *Człowiek – zbawcą człowieka? Uwagi o marksistowskiej teorii religii*, w: *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A. B. Stępień, Rzym 1987, s. 169-198.

¹⁰ Zob. Z. J. Zdybicka, *Światopoglądowe wartości religii*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1989, s. 139.

¹¹ Zob. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, wstęp i red. E. Tarkowska, Warszawa 1990, s. 400.

¹² Zob. ibidem, s. 31.

¹³ Por. J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa 1967, s. 259. Zob. także: Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia...*, s. 231.

¹⁴ Zob. J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój...*, s. 305-308.

¹⁵ Zob. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego...*, s. 31. Funkcjonalna definicja Durkheima koncentruje się na wskazaniu roli, jaką pełni ona w życiu społecznym, zob. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia...*, s. 78.

odnoszących się do rzeczy świętych, łączących wyznawców¹⁶. Stwierdza, że religia jako domena nadprzyrodzoności jest rodzajem spekulacji na temat wszystkiego, co wymyka się nauce, a ogólniej – myśleniu¹⁷. Durkheim w religii widzi czynnik sprawczy solidarności społecznej i niezależny historycznie czynnik konstytutywny społeczności¹⁸. Jako fakt społeczny, podstawowy składnik życia społecznego, wywiera ona wpływ na zachowanie jednostek. Według É. Durkheima w każdym z nas istnieją dwie istoty – tożsamość osobista i społeczna, do której należą postawy i zwyczaje, idee wyrażające grupę, do której należymy. Tutaj lokować należy nasze przekonania religijne, postawy moralne, opinie i poglądy, obyczaje i tradycje – to one tworzą z nas istotę społeczną¹⁹. Definicja religii sformułowana przez Durkheima jest klasycznym przykładem jej semantycznego określenia: „Religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną Kościołem”²⁰. Funkcjonalna definicja religii przyjęta przez Durkheima obejmuje nie tylko religie, lecz także ideologie pozornie przeciwstawiające się religiom. „Otóż wszystkie wielkie instytucje społeczne według niego pochodzą z religii. Wszystkie podstawowe kategorie myśli ludzkiej, a więc także nauki, mają podstawy religijne. Życie religijne jest skoncentrowanym wyrazem całości życia społecznego. Jeżeli religia dała początek wszystkiemu, co istotne dla społeczeństwa, to dlatego, że idea społeczeństwa jest duszą religii. Religia i uczucia religijne zapewniają więź solidarności między członkami społeczeństwa; sensem socjologicznym obrzędów religijnych jest utwierdzanie i umacnianie uczuć solidarności i wiary w moc zbiorowości. Dlatego osłabienie religii pociąga za sobą rozkład zbiorowości”²¹. Durkheim dowodzi, że wierzenia religijne zakładają podział na dwie klasy: *profanum*

¹⁶ Zob. J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój...*, s. 321. „Religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną Kościołem”, É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego...*, s. 41.

¹⁷ Zob. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego...*, s. 20.

¹⁸ Zob. idem, *O podziale pracy społecznej*, Warszawa 1999, s. 501-502 oraz E. Budzyńska, *Ład moralny w zmieniającym się społeczeństwie. Socjologiczne studium wartości moralnych mieszkańców Katowic*, Katowice 2007, s. 122.

¹⁹ Zob. R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa. Studium empiryczne na temat związków pomiędzy tożsamością społeczno-kulturalną a stosunkiem do obcych*, Lublin 2003, s. 30.

²⁰ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego...*, s. 41-42. Zob. także: M. Libiszowska-Zółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 17 oraz J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój...*, s. 319-320.

²¹ J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój...*, s. 259. Durkheim Kościół ujmuje jako substrat zbiorowości, zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*, Katowice-Wrocław 1997, s. 13. Wierzenia obowiązują członków grupy, stając się czynnikiem cementującym jej jedność. J. Szacki, *Durkheim, czyli ambicje socjologii*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczko, cz. I, Warszawa 1965, s. 99.

i *sacrum*, a relację między nimi określa terminem heterogeniczności absolutnej²². Rozdzielność obu sfer stanowi pierwsze kryterium wierzeń religijnych, gdyż zjawisko religijne charakteryzuje konieczność dychotomii znanego i poznawalnego uniwersum na dwa rodzaje obejmujące wszystko to, co istnieje, ale zdecydowanie się wyklucza²³. Każda religia rozróżnia rzeczy święte i świeckie, a jej funkcją jest regulowanie stosunku człowieka do rzeczy świętych (np. poprzez organizację miejsc kultu, czasu praktyk). Zdaniem Durkheima prawdziwą funkcją religii jest stymulacja do działania oraz życiowa pomoc, gdyż głównym aktem wiary jest ufność w zbawienie przez wiarę²⁴. Co więcej: Bóg jest personifikacją samego społeczeństwa, a istotną funkcją religii jest tworzenie, utrzymywanie i wzmacnianie solidarności społecznej. Czynnością religijną jest wszelka uroczystość skupiająca ludzi dla wywołania w nich jedności doznań i przeżyć społecznych. Religia jest elementarnym zjawiskiem życia społecznego i jego czynnikiem konstytutywnym. Przez religię człowiek dochodzi do społeczeństwa. To socjologiczna, oparta na partycypacji jednostki w zbiorowości, teoria religii z silnymi elementami psychologizmu – przeżycia religijne, udział w obrzędach i kulcie stanowią formy społecznego działania²⁵.

Odmienne podejście do badań zapoczątkował kolejny klasyk socjologii – Max Weber. Analiza wpływu religii – zwłaszcza doktryny etycznej – na życie gospodarcze była istotnym przedmiotem jego refleksji – za przedmiot badań socjologii uznawał działania społeczne. Religia jest nie tylko narzędziem interpretacji doświadczenia świata, ale także źródłem panowania nad nim²⁶. Weber wskazywał na związek religii i ekonomii, na oddziaływanie norm i zasad moralnych na etykę życia ekonomicznego²⁷, wskazując, że fundamentem kapitalistycznego modelu społeczeństwa jest moralność chrześcijańska realizowana w wyznaniach protestanckich, analizował oddziaływanie świadomości religijnej na rozwój kultury materialnej. Nie definiując religii wprost, interesował się nią jako jednym z elementów procesu społecznego. „Socjologia – zgodnie z jego przekonaniem – nie ma koncentrować się na istocie religii, lecz na warunkach i skutkach określonego rodzaju społecznych zachowań, które mogą być zrozumiane tylko od strony subiektywnych doświadczeń, idei i celów jednostki, od strony sensu, jaki nadaje motywacji zachowań”²⁸. Zdaniem Władysława Piwowarskiego, według Webera religia pierwotnie związana jest

²² Zob. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego...*, s. 31-33. „*Sacrum* obejmuje to, co wspólne, czyli co łączy, a *profanum* to, co jednostkowe, czyli co dzieli. Biorąc pod uwagę integrację społeczeństwa poprzez *sacrum*, można teorię Durkheima nazwać strukturalno-funkcjonalną”, W. Piwowarski, *Wprowadzenie, w: Socjologia religii. Antologia...* (2003), s. 8.

²³ Por. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego...*, s. 35.

²⁴ Por. ibidem, s. 398.

²⁵ Zob. J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój...*, s. 321.

²⁶ Zob. W. Piwowarski, *Wprowadzenie*, s. 9.

²⁷ Zob. J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój...*, s. 260, 335 i nn.

²⁸ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 17.

z egzystencją człowieka, który wierzy w istnienie nadprzyrodzonych bytów i mocy. Stanowiąc zjawisko społeczne, ujawnia się poprzez zachowania religijne jednostek, kierujących się odpowiednim typem motywacji, co pozwala na zrozumienie i sklasyfikowanie religii. Weber skoncentrował się na podstawowych orientacjach indywidualnego i społecznego życia ludzi, na problemach związanych z poglądami dotyczącymi ludzkiej egzystencji. Te podstawowe elementy, a nie religia sama w sobie były dla Webera zasadniczym przedmiotem dociekań²⁹. Mimo silnego powiązania fenomenu religii ze sferą *praxis* „twórcy socjologii rozumiejącej nie chodziło (...) o analizę szczególnego wpływu czy funkcji religii, lecz o zrozumienie jej sensu i jej znaczenia dla człowieka”³⁰. Webberowska definicja religii miałaby zatem charakter substancjalny.

Poglądy „ojców-założycieli” socjologii dotyczące religii stały się punktem odniesienia, bądź twórczej modyfikacji kolejnych pokoleń badaczy. Maria Libiszowska-Żółtkowska, dokonując przeglądu definicji, analizuje fenomen religii jako kategorii socjologicznej. Podobnie jak amerykańscy socjologowie – Charles Young Glock i John Milton Yinger³¹ – stoi na stanowisku, iż dotychczas żaden z badaczy nie sformułował definicji cieszącej się powszechną aprobatą, a te, które zostały sformułowane, zadowalają zazwyczaj wyłącznie ich autorów. Przytacza opinię Stanisława Ossowskiego, iż rzekome definicje okazują się często zaledwie tezami dotyczącymi pojęcia wprowadzanego bez definicji. Autorka jako dalece subiektywistyczne odrzuca stanowisko Petera Bergera, że wybór definicji religii jest rzeczą gustu, oraz stanowisko Joachima Wacha, apelującego o „życzliwe zrozumienie” i wskazującego na konieczne więzi powinowactwa badacza z analizowanym zjawiskiem religijnym. Kwestia zaangażowania światopoglądowego badacza – skądinąd niezwykle interesująca i posiadająca bogatą literaturę³² – nie jest przedmiotem analizy poznawczej niniejszego opracowania.

²⁹ Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 342-343.

³⁰ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 18.

³¹ Dla J. M. Yingera religia stanowi system wierzeń i praktyk, poprzez które grupa ludzi zmagą się z ostatecznymi problemami życia. Zob. J. M. Yinger, *Society and the Individual*, New York 1960, s. 6.

Zdaniem J. M. Yingera integracyjna funkcja religii maleje w sytuacji, gdy duża ruchliwość społeczna powoduje, że społeczeństwo składa się z jednostek, którym w procesie socjalizacji przekazywano odmienne wzory zachowania, zob. E. Firlit, *Integracyjna funkcja religii...*, s. 261. Zob. także: J. M. Yinger, *Funkcjonalne i konfliktowe modele społeczeństwa*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 69-88.

³² Zob. m.in.: M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, Kraków 2000; *Uczony i wiara. Wyznania ludzi nauki*, red. J. Delumeau, Warszawa 1998 oraz A. Królikowska, *Czy religijność socjologa religii ma znaczenie?*, w: *Socjologia życia religijnego. Tradycje badawcze wobec zmiany kulturowej*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2010, s. 95-107.

Poszukiwania wyczerpującej definicji religii skutkowały okraszeniem tego terminu przymiotnikami mającymi na celu poszerzenie obszaru badawczego³³. Spór definicyjny toczy się pomiędzy inkluzywnym – a więc nieodwołującym się do rzeczywistości nadprzyrodzonej, analizującym aspekt wspólnotowy (także zjawiska pozakonfesyjne) – oraz ekskluzywnym – skupionym na *stricto* religijnym obszarze odniesień – postrzeganiem religii³⁴. Przeciwnieństwem definicji jednocechowych, zaliczanych przez M. Libiszowską-Żółtkowską do definicji prostych, są złożone, wśród których występują nominalne (wyliczające składowe elementy zjawiska, traktujące religię jako zjawisko abstrakcyjne – ponadhistoryczne i ponadkulturowe) i realne (kontekstowe). Definicje realne określają konkretną religię historyczną, uwzględniają kontekst społeczny i kulturowy oraz – poprzez odwołanie do formuły sakralnej – transcendentny. Klasycznym przykładem nominalnego określenia religii jest stanowisko Émile’a Durkheima³⁵, którego definicja ma charakter funkcjonalny.

Eklezjastyczne definiowanie religii, związane ściśle z Kościołem, uznaje także niemiecka badaczka Ursula Boos-Nünning. Instytucjonalny wzorzec religijności pozwala na statystyczną analizę nastawień i zachowań członków wspólnoty religijnej, a tym samym pozwala zaobserwować trend oraz intensywność przemian. W Polsce ten kierunek badań religijności zapoczątkował Władysław Piwowski. Definiuje on religię jako system wierzeń, wartości oraz związanych z nimi czynności podzielanych i spełnianych przez grupę ludzi, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz przyporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej sprawom rzeczywistości pozaempirycznej³⁶.

³³ Brytyjski uczony Robert Towler zestawiał obecne w literaturze konotacje: religia konwencjonalna (oficjalna, kościelna, eklezjalna) (R. Towler), religia sektancka (B. R. Wilson), ruchy religijne (odnoszą się do wczesnej generacji, do momentu powstania) (J. J. Zaratsky, M. P. Leone), religia ludowa (włączająca pozakościelną tradycję) (W. Piwowski, E. Ciupak, G. Menching), religia obywatelska (R. N. Bellah), surogat religii (termin É. Durkheima stosowany współcześnie na określenie np. komunizmu, przychoanalizy, humanizmu) oraz religia niewidzialna (T. Luckmann). Zob. szerzej: M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 16.

³⁴ Reprezentant tego nurtu, XIX-wieczny badacz genezy kultury i religii Edward Burnett Tylor, postulując wprowadzenie minimum definicyjnego, religię określa jako wiarę w Jestestwa Duchowe (*Spiritual Beings*), co koresponduje z rozumieniem religii przez Joachima Wacha (jako „doświadczenie sacrum”).

³⁵ Postulat metodologiczny Durkheima badania zjawisk religijnych w postaci zinstytucjonalizowanych i sformalizowanych praktyk kultowych kontynuowali m.in. Gabriel Le Bras, a w środowisku polskim Stefan Czarnowski. Gabriel Le Bras wyłączył z pola zainteresowania socjologii zjawiska trudno uchwytnie empirycznie – postawy religijne, wierzenia, przekonania moralne – koncentrując się na zachowaniach religijnych, empirycznie mierzalnych praktykach religijnych. Zob. W. Piwowski, *Wprowadzenie*, s. 9.

³⁶ Zob. W. Piwowski, „Studia Socjologiczne” 1974, nr 2, s. 217.

Współczesne próby zdefiniowania religii uwzględniają tradycję durkheimowską i weberowską. Syntezę obu stanowisk zawiera funkcjonalno-strukturalistyczna koncepcja Talcotta Parsonsa, dla którego religia to zespół wierzeń, praktyk i instytucji, które ludzie wytworzyli dla zrozumienia tych dziedzin życia, których doświadczają, a które nie poddają się racjonalnej interpretacji ani kontroli oraz do których przywiązują wagę ze względu na ich odniesienia do pewnego rodzaju zachowań relewantnych. Charakterystyczne dla religii jest przekonanie o istnieniu porządku „nadprzyrodzonego”, fundamentalnego dla określenia pozycji człowieka w świecie oraz ustanowienia hierarchii wartości, co ułatwia zrozumienie własnego przeznaczenia i reguluje stosunki z innymi³⁷. Tak rozumiana religia składa się z pięciu elementów konstytutywnych: systemu wierzeń odnoszących się do *sacrum*, systemu symboli, którym oddaje się cześć, zbioru specyficznych zachowań, poczucia integracji grupy wyznaniowej i systemu obowiązujących wartości moralnych. Z upływem czasu w swej koncepcji religii Parsons przeniósł akcent z jej funkcji regulatywnej (rozumianej jako stabilizatora ładu moralnego w społeczeństwie) na legitymizacyjną³⁸.

Dla Clifforda Geertza religia stanowi system symboli, zmierzających do wytworzenia określonych przekonań i motywacji, mających na celu ukształtowanie poglądów na ogólne problemy egzystencjalne oraz nadanie tym koncepcjom posmaku realizmu³⁹. Co więcej: „religia nigdy nie oznacza samej tylko metafizyki. Dla wszystkich ludzi formy kultu, jego narzędzia i obiekty są na wskroś przesycane atmosferą głębokiej moralnej powagi. To, co święte, wszędzie zawiera nieodłączne dlań poczucie obowiązku: świętość nie tylko zachęca do czci i oddania, ale wręcz się jej domaga; nie tylko wywołuje intelektualną aprobatę, ale też wymusza emocjonalne zobowiązania. (...) Nie będąc samą tylko metafizyką, religia nie oznacza też tylko etyki. Źródło jej moralnej żywotności ma wypływać z faktu absolutnie wiernego wyrażania fundamentalnej natury rzeczywistości. Religia daje poczucie tego, że potężne nakazy, określające to, co być «powinno», wyrastają z wszechogarniającej, faktycznej rzeczywistości – z tego, co «jest» naprawdę; w ten sposób religia osadza najbardziej swoiste wymogi ludzkiej działalności w najogólniejszych kontekstach egzystencji człowieka”⁴⁰. Religia kształtuje ład społeczny, gdyż stanowi ona system symboli, budujących w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia oraz tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że owe nastroje

³⁷ Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 19-20.

³⁸ Wśród badaczy, na których oddziaływała koncepcja Parsonsa – a pośrednio Durkheima i Webera – M. Libiszowska-Żółtkowska wymienia następujących: Yinger, Lenski, Herberg, Geertz, Greeley, Bellah, Glock, Wuthnow, Batson i Ventis oraz Luckmann.

³⁹ Zob. C. Geertz, *Religion as a Cultural System*, w: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. Banton, London 1966, s. 3-4.

⁴⁰ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 151.

i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste⁴¹. Zdaniem Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej koncepcja religii Clifforda Geertza, jako wyidealizowany system postrzegania rzeczy ostatecznych poprzez system odniesień, jest pomocna szczególnie w sytuacjach kryzysowych – człowiek religijny zyskuje inny wymiar istnienia, gdyż religia sankcjonuje wszelkie dziedziny jego życiowej aktywności⁴², nadaje sens i znaczenie. Przez religię Geertz rozumie system symboli zawierający odpowiedzi na pytania egzystencjalne, przedstawione z taką siłą, aby wzbudzić szczerą motywację do przyjęcia rzeczywistości religijnej jako najważniejszego, najbardziej stałego punktu odniesienia dla wszelkich innych dziedzin życia i form rzeczywistości. Religia, pojmowana jako system kultury, jest faktem społecznym i publicznym, jest konstrukcją, przyswojeniem i zastosowaniem form symbolicznych. Stanowi zewnętrzne źródło informacji⁴³.

Jeszcze szerzej funkcję religii rozumie Robert N. Bellah, dostrzegając w niej nie tylko mechanizm identyfikacji z grupą współwyznawców, lecz także traktując ją jako instrument samoidentyfikacji: „religia jest zbiorem symbolicznych reguł i zachowań, które odnoszą człowieka do rzeczy ostatecznych, a także symbolizują jego osobową tożsamość, czyli stosunek człowieka do samego siebie”⁴⁴. Religia poniekąd ujawnia *alter ego*, umożliwia samopoznanie. Przytoczone definicje akcentują funkcjonalny wymiar religii oraz jej egzystencjalny charakter. Badaczy interesuje oddziaływanie religii na jednostkę i społeczeństwo, odpowiedź na pytanie, co religia czyni, jakie pełni funkcje i wywołuje interakcje, a nie czym jest jej istota.

Według funkcjonalnej teorii Thomasa Luckmanna religia nie jest – jak chciał Durkheim – fenomenem społecznym, lecz antropologicznym, zakorzenionym w podstawowym fakcie antropologicznym, jakim jest transcendencja natury biologicznej przez organizmy ludzkie⁴⁵. Funkcją religii jest nadawanie życiu ludzkiemu znaczeń, a sens nadaje każda wartość afirmowana przez jednostkę jako ostateczna. Nie ma społeczeństwa bez religii, bez której społeczeństwo stałoby się bezmiennym chaosem i popadłoby w anomię. Zdaniem Luckmanna zjawisk religijnych nie należy sprowadzać do ich kościelnej manifestacji, podobnie jak religii nie należy utożsamiać z historycznie określoną formą zinstytucjonalizowanej struktury. Eklezjalna definicja religii prowadzi – w świetle obserwowanych współcześnie tendencji spadkowych postaw prokościelnych

⁴¹ Zob. ibidem, s. 112. Przypomina on zdroworozsądkową teorię zapoczątkowaną przez Bronisława Malinowskiego, która głosi, że religia pomaga przetrwać sytuacje uczuciowego napięcia, przełomowe momenty życia, z których nie istnieje wyjście drogą empiryczną, lecz jedynie za pośrednictwem rytuału i wierzenia, z pomocą nadprzyrodzonego.

⁴² Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 21.

⁴³ Por. A. Jawłowska, *Koncepcja kultury w antropologii Clifforda Geertza*, w: *Spółczesność – kultura – osobowość*, red. Z. Bokszański, B. Sułkowski, A. Tyska, Warszawa–Łódź 1990, s. 152.

⁴⁴ R. Bellah, *Religious Evolution*, „American Sociological Review” 1964, nr 29, s. 359.

⁴⁵ Zob. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszczyk, Kraków 2006, s. 107.

– do fałszywej tezy o areligijności społeczeństw industrialnych. Zmiana stylu życia, polegająca m.in. na zaniechaniu praktyk publicznych i osłabieniu instytucjonalnych więzi z Kościołem, nie musi oznaczać zaniku religii, gdyż stała się ona sprawą prywatną i przybrała formę „religii niewidzialnej”. Teoria ta – wbrew pozorom – nie świadczy o postępującej sekularyzacji, gdyż oddalenie współczesnego człowieka od spraw ostatecznych ma charakter zewnętrzny, podczas gdy w istocie następuje tylko przejście od religii publicznej do prywatnej sfery wiary, polegające na indywidualnych wyborach, preferencjach wartości, jednostkowych przeżyciach i subiektywnych orientacjach⁴⁶.

Z przytoczonym stanowiskiem polemizuje Janusz Mariański, twierdząc, że „socjologia religii nie zajmuje się wprost wewnętrznymi przeżyciami religijnymi człowieka, lecz następstwami doświadczenia religijnego ujawniającymi się w relacjach i interakcjach społecznych oraz w określonym kontekście społeczno-kulturowym”⁴⁷. Ponadto, ze względu na obiektywne wskaźniki, łatwiej badać wzory religijności instytucjonalnej, odnosząc je do wzoru propagowanego przez Kościół. Istotnym jest jednak, aby próbując wyznaczyć poziom żywotności czy też ortodoksyjności religii, nie ograniczać badań do jednego wskaźnika – jak to uczynił Gabriel Le Bras analizujący stan uczestnictwa w kultowych praktykach zbiorowych – co może prowadzić do mylnych konkluzji. W badaniach postaw inteligencji wobec religii, prowadzonych przez Marię Libiszowską-Żółtkowską, „parametry (dymensje) religijności uzgodnione z metodologiczną dyrektywą badania postaw sprowadzone zostały do wymiaru trzech komponentów: kognitywnego (poznawczego), afektywnego i behawioralnego oraz dookreślających je szczegółowych wskaźników”⁴⁸. Dymensje te wykazują niekiedy znaczną rozbieżność, tak że deklaracja wiary na poziomie globalnym nie zawsze oznaczać musi pełną akceptację dogmatów i moralności kościelnej czy systematyczne uczestnictwo w praktykach kultowych. Władysław Piwowarski określa taką postawę jako „nieświadomie heretycką”⁴⁹. Omówienie wyników badań w części empirycznej będzie okazją do eksplikacji tego pojęcia.

Ze względu na fakt dominującej w polskim krajobrazie religijności instytucjonalnej, nacechowanej społeczno-narodowym i kulturowym kontekstem, Maria Libiszowska-Żółtkowska proponuje przyjęcie roboczej definicji, zawężonej do wyznania rzymskokatolickiego, gdzie religia to wynikający z dualistycznego

⁴⁶ Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 22-23.

⁴⁷ Ibidem, s. 23.

⁴⁸ Ibidem, s. 24.

⁴⁹ Zob. W. Piwowarski, *Blaski i cienie polskiej religijności*, w: *Oblicza katolicyzmu w Polsce*, red. J. Wołkowski, Warszawa 1984, s. 31. Zob. szerzej: W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971 oraz W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 27, 131 i 137-146, gdzie autor omawia pojęcia „herezji prywatnej” sformułowane przez Władysława Piwowarskiego oraz „eklezyjalnego ateizmu”, wprowadzone do socjologii religii przez Janusza Mariańskiego.

rozróżnienia na rzeczywistość empiryczną i transcendentną system wierzeń, który choć sam nie poddaje się racjonalnej weryfikacji, to wyjaśnia w sposób możliwy do przyjęcia – to wszystko „co dla zmysłów niepojęte” i co w inny sposób wytłumaczyć się nie da; odpowiadające tym wierzeniom symbole i formy zachowań kultowych; zbiór wartości i norm moralnych odwołujących się do autorytetu Boga i Kościoła, a określający wzór osobowy człowieka religijnego oraz jednocząca wyznawców we wspólnotę organizacja kościelna⁵⁰. Opisuując poszczególne elementy definicji, charakteryzuje ogólnie doktrynę religijną i etyczną, kult oraz organizację, gdyż rozumienie religii jest kanwą badań reprezentatywnej, ogólnopolskiej próby adresowej wybranych środowisk inteligentnych. Badania M. Libiszowskiej-Żółtkowskiej obejmowały komponent poznawczy, obejmujący wiarę i przekonania respondentów, behawioralny, analizujący praktyki i obyczaje religijne oraz afektywny, skupiony na kwestiach aksjologicznych i światopoglądowych.

Władysław Piwowarski zauważa, że pojęcie religii wydaje się jednym z najtrudniejszych do zdefiniowania w terminach empirycznych⁵¹. Wynika to zapewne z faktu, iż „zjawiska religijne ze względu na pewną specyfikę znacznie trudniej niż inne zjawiska społeczne poddają się opisom, analizom i wyjaśnieniom socjologicznym”⁵². Piwowarski dokonuje typologii, opierając ją na centralnej funkcji religii. Wyróżnia religie: kosmologiczne, społeczne, religie zbawienia oraz religie wewnętrznej przemiany. Religie kosmologiczne, związane z niepewnością egzystencji człowieka w kosmosie i jego uzależnieniem od praw przyrody, rozwijały się w społeczeństwach pierwotnych i tradycyjnych. Charakteryzują się oderwaniem wierzeń i praktyk religijnych od sfery etycznej, ponadto podlegają inkulturacji, swoistej asymilacji, przystosowaniu do kultury lokalnej. Religie społeczne związane są z organizacją życia społecznego w ramach grupy społecznej lub społeczeństwa. Ich funkcją jest obrona grupy lub społeczeństwa przed chaosem i wrogimi siłami oparta na mocy istoty nadprzyrodzonej. Przykładem są religie narodowe, w których religia jest dla wyznawców czynnikiem integracji i gwarantem niepodległości. Z kolei religie zbawienia związane są z refleksją człowieka nad śmiercią i pragnieniem szczęścia wiecznego. Niepewność metafizyczna wynikająca z dualizmu doczesności i wieczności skutkuje oddaniem się praktykom i obrzędom religijnym, co powoduje uwolnienie od winy i gwarantuje szczęście wieczne. Religie zbawienia mogą występować w różnych społeczeństwach i kulturach. W religii wewnętrznej przemiany koncentracja następuje na wewnętrznej przemianie moralnej jednostki. Jest ona religią objawioną, uznaje Boga osobowego. Istotnym elementem jest wiara w Boga i pozytywna odpowiedź człowieka na wiarę

⁵⁰ Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 25.

⁵¹ Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 25.

⁵² Ibidem, s. 16.

objawioną, znajdującą wyraz w praktyce życia codziennego. Praktyki religijne są sposobem osiągnięcia wewnętrznej przemiany moralnej⁵³.

Oprócz przedstawionego powyżej podziału na definicje funkcjonalne (i strukturalno-funkcjonalne) oraz substancjalne⁵⁴, kolejną dychotomię stanowią inkluzywne oraz ekskluzywne definicje religii.

Brytyjski socjolog Roland Robertson wiąże definicje nominalne i funkcjonalne z definicjami typu inkluzywnego, zaś definicje realne, rzeczowe z definicjami typu ekskluzywnego⁵⁵. Przedstawiciele pierwszej grupy badaczy, proponujący inkluzywne definicje religii, akcentują lojalność członków (grupy, wspólnoty) wobec wspólnych przekonań i wartości, bądź też formułują je badacze skupiający się na szczegółowych problemach (np. struktur organizacyjnych religii), niedoprecyzowujący rozumienia religii. Definicje ekskluzywne bądź wskazują na czynniki integrujące system religijny (np. władza, przemoc), bądź definiują religię w sposób wąski, w oparciu o zakres funkcjonowania społeczeństwa religijnego.

Władysław Piwowarski zauważa, że większość socjologów i antropologów kulturowych – zwłaszcza pozostających pod wpływem Durkheima – przyjmuje bądź formułuje definicje nominalne lub funkcjonalne, określające funkcje religii, będące definicjami inkluzywnymi. Ich autorzy definiują religię w oparciu o „ostateczne problemy istnienia” – pojęcie sformułowane przez protestanckiego teologa Paula Tillicha⁵⁶ – pytania o Boga, religijność, ostateczny sens, którym bliżej raczej do teologii i filozofii.

⁵³ Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 67-70. Swą typologię socjologicznych definicji religii Piwowarski rozpoczyna od Émile Durkheima i Maxa Webera, którzy dążyli do określenia roli religii w społeczeństwie. Dla Durkheima religia to „(...) zintegrowany system wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, tzn. rzeczy wyłączonych i zakazanych – wierzeń i praktyk łączących wszystkich, którzy uznają je za swoje, w jedną wspólnotę moralną, zwaną Kościołem”. Religia jest obiektywnym faktem społecznym, a zjawisko religijne – czynnością przynależną do sfery *sacrum* (w opozycji do *profanum* właściwej dla czynności świeckich). Z kolei Weber w religii upatruje czynnika motywacyjnego, rozwijającego rozwój świadomości i przekonań jednostek, skutkującego kształtowaniem rzeczywistości społecznej (*praxis*). Religia jest czynnikiem przekształcania świata, jednak „nie interesuje nas istota religii, ponieważ przedmiotem naszych badań uczyniliśmy warunki i skutki określonego rodzaju zachowań społecznych”. Weber nie był przy tym skłonny do definiowania religii przed podjęciem badań *definiensu*. Piwowarski podkreśla znaczenie poglądów Durkheima i Webera dla późniejszych typów definicji religii: nominalnych i realnych oraz – zbliżonych do nich – funkcjonalnych i rzeczowych. Rozróżnienie polega na odniesieniu definicji religii do empirii oraz jej funkcji w kulturze i społeczności.

⁵⁴ Według Meredith McGuire substancjalne definicje religii próbują ustalić, czym ona jest, zaś definicje funkcjonalne opisują, co religia czyni. Zob. M. B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, tłum. S. Burdziej, Kraków 2012, s. 41.

⁵⁵ R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford 1970, s. 35.

⁵⁶ P. Tillich, *The Protestant Era*, Chicago 1957, s. XI, cyt. za: W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 30.

Stanowisko sytuujące religię w najogólniejszym obszarze kultury, reprezentują Talcott Parsons, Robert N. Bellah i Clifford Geertz. „Pierwszy z nich definiuje religię w terminach wartości systemu działania. W generalnym systemie działania wyróżnia on cztery podsystemy, które się wzajemnie warunkują i przenikają: kultury, społeczny, osobowości i organizmu”⁵⁷. Sfera wierzeń, wartości i symboli religijnych, czyli „sfera znaczenia”, znajduje się na najogólniejszym poziomie tego systemu, czyli w podsystemie kultury. Bellah religię rozumie jako zespół form i aktów symbolicznych, które wiążą człowieka z ostatecznymi warunkami jego egzystencji⁵⁸, zaś Geertz definiuje religię jako „system symboli, które pełnią funkcję wytworzenia skutecznych, wywierających szeroki wpływ i długotrwałych usposobień ludzi i ich motywacji przez sformułowanie koncepcji ogólnego porządku egzystencji i przez nadanie tym koncepcjom takiego posmaku faktyczności, że usposobienia te i motywacje wydają się wyjątkowo realistyczne”⁵⁹. Według funkcjonalnej definicji religii Geertza jest ona 1) systemem symboli, które doprowadzają do 2) wytworzenia się u ludzi skutecznych, powszechnych oraz trwałych usposobień i motywacji 3) poprzez formułowanie koncepcji ogólnego porządku egzystencji oraz 4) przybieranie tych koncepcji w taką powłokę realności, że 5) owe usposobienia i motywacje wydają się wyjątkowo rzeczywiste⁶⁰. Podsumowując poglądy Parsonsa, Bellaha i Geertza, Piwowarski zauważa, że opowiadają się oni za nominalną, funkcjonalną definicją religii wówczas, gdy wyrażają się w terminach ogólnych swoich systemów, natomiast gdy analizują konkretne przypadki religii, wówczas przyjmują zdroworozsądkową, konwencjonalną jej definicję⁶¹.

Trzecią grupę badaczy reprezentujących funkcjonalne rozumienie religii stanowią Thomas Luckmann i Peter Berger. Luckmann szuka punktu wyjścia w ludzkiej naturze. Dostrzegając w religii zdolność organizmu ludzkiego do transcendencji swej natury biologicznej, uważa, iż religia jest nie tylko zjawiskiem społecznym, ale i antropologicznym, wobec czego wszystko, co jest

⁵⁷ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 32.

⁵⁸ Zob. R. N. Bellah, *Religious Evolution*, „American Sociological Review” 1964 nr 29, s. 359. Według Johna Milтона Yingera religia to system wierzeń i praktyk, za pomocą których grupa ludzi zmagą się z ostatecznymi problemami ludzkiego życia, środek do rozwiązywania problemów, którego skuteczność weryfikują następne. Inny autor funkcjonalnej definicji religii – K. Dunlap – rozumie ją jako instytucję lub formę kultury, która w służbie ludzkości bierze na siebie takie zadanie, dla których nie istnieje żadna inna instytucja, albo dla których wypełnienia żadna inna instytucja w adekwatny sposób nie została dotychczas przygotowana.

⁵⁹ C. Geertz, *Religion as a Cultural...*, s. 3-4.

⁶⁰ Zob. idem, *Religia jako system kulturowy*, tłum. B. Kruppik, w: *Socjologia religii: antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 2003, s. 42. Zob. także: M. B. McGuire, *Religia w kontekście...*, s. 43.

⁶¹ Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 34.

autentycznie ludzkie, jest *ipso facto* religijne⁶². Luckmann, orientując swą socjologię religii ku temu, co nieinstytucjonalne, subiektywne, prywatne („niewidzialne”), akcentuje dychotomię religijności i kościelności. Według P. Bergera religia jest tworem czysto ludzkim⁶³, a jej definicję opiera na kategorii „świętego kosmosu”, przy czym święte jest wszystko, co odrębne od codzienności, nadzwyczajne i – przez swą moc – niebezpieczne. Uważał, że człowiek może nawiązać kontakt ze świętością. „Według Bergera człowiek poprzez eksterioryzację tworzy świat znaczeń i symboli religijnych, następnie poprzez obiektywizację przekształca ten wytworzony świat w rzeczywistość *sui generis* («święty kosmos»); wreszcie poprzez interioryzację przyswaja sobie świat znaczeń i symboli religijnych, znajdując w nich wyjaśnienie zdarzeń dnia powszedniego i obronę przed niebezpieczeństwami chaosu”⁶⁴.

Kolejna grupa socjologów i antropologów kultury, formułująca ekskluzywne definicje religii, uważa, że religia w aspekcie socjologicznym jest kategorią społeczną i kulturową, nie można zatem definiować zjawisk religijnych bez uwzględnienia społeczno-kulturowego kontekstu, w którym się one tworzą i przekształcają. Uwzględnienie owego kontekstu stanowi podstawową dyrektywę metodologiczną wysiłków zmierzających do określenia religii w aspekcie socjologicznym. Chcąc badać zjawisko religijne, trzeba wcześniej posiadać koncepcję tego zjawiska – jest to druga dyrektywa metodologiczna na drodze poszukiwania socjologicznej definicji religii⁶⁵. Do reprezentantów tego stanowiska W. Piwowarski zalicza: Wernera Cohna, Rolanda Robertsona i E. Jeana Pina. Cohn religię traktuje jako specyficzne zjawisko świata zachodniego, a rozumie ją jako fenomen zawierający konieczne odniesienie do Bytu najwyższego (świata *sacrum*, Absolutu, Boga). Drugim elementem konstytutywnym religii jest idea uniwersum nadprzyrodzonego. Istnienie bytu najwyższego, niezależnego od świata empirycznego, jest nieuchwytne przez doświadczenie, a religia zakłada konieczność odniesienia do transcendentnej, pozaempirycznej rzeczywistości.

⁶² Zob. ibidem, s. 35. Ten sam autor w innym miejscu zauważa: „Luckmann dostrzega w religii zdolność organizmu ludzkiego do transcendencji swej natury biologicznej w konstruowaniu świata znaczeń przedmiotowych, moralnie wiążących i obejmujących całą rzeczywistość. W konsekwencji religia jest dla niego nie tylko zjawiskiem społecznym, ale i antropologicznym. Oznacza to, że wszystko, co *tout court* ludzkie jest *ipso facto* religijne”, W. Piwowarski, *Wprowadzenie*, s. 12.

⁶³ Według W. Piwowarskiego w koncepcji Bergera „religia – podobnie jak społeczeństwo – jest tworem czysto ludzkim. Społeczeństwo kształtuje się w dialektycznym procesie eksterioryzacji, obiektywizacji i interioryzacji. Pierwszy sprawia, że człowiek tworzy świat znaczeń i symboli religijnych; drugi, że człowiek przekształca ten wytworzony świat w rzeczywistość *sui generis*; a trzeci, że człowiek przyswaja sobie ten świat znaczeń i symboli religijnych znajdując w nich wyjaśnienie zdarzeń dnia powszedniego i obronę przed niebezpieczeństwami chaosu”, ibidem, s. 11.

⁶⁴ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 37.

⁶⁵ Por. ibidem, s. 38.

Robertson „podkreśla, że wartości religijne chrześcijaństwa, jako moralne orientacje dla rozwiązywania problemów życia w tym świecie, nie wyrażają ani całości religii, ani nawet jej centralnego aspektu”⁶⁶. Definiowanie religii musi uwzględniać kontekst społeczno-kulturowy, w jakim religia się rozwinęła, dlatego też proponuje on wyróżnienie dwóch sfer: kultury religijnej i działań religijnych. Przez pierwszą z nich rozumie zbiór wierzeń i symboli (oraz wartości pośrednio z nich wynikających), który jest związany z rozróżnieniem na empiryczną i pozaempiryczną, transcendentálną rzeczywistość. Natomiast przez drugą z nich rozumie takie działanie, które jest kształtowane przez uznanie rozróżnienia na rzeczywistość empiryczną i nieempiryczną⁶⁷. Pin, podobnie jak Cohn i Robertson, akcentuje potrzebę uwzględnienia w definiowaniu religii kontekstu społeczno-kulturowego.

Dokonując analizy zjawiska religijnego w aspekcie społeczno-kulturowym, Władysław Piwowski definiuje religię jako „system wierzeń, wartości oraz związanych z nimi czynności, podzielanych i spełnianych przez grupę ludzi, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz przyporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej rzeczywistości pozaempirycznej. W myśl tej definicji religia w tradycji judeo-chrześcijańskiej stanowi dla socjologii zinstytucjonalizowany w społeczeństwach świeckich specyficzny system wartości kulturowych”⁶⁸. Owo odniesienie do rzeczywistości pozaempirycznej jako ostatecznej podstawy wyjaśnienia i najwyższej wartości – *sacrum* – odróżnia system religijny od politycznego czy społecznego. Według Piwowarskiego tylko ekskluzywna, treściowa definicja religii pozwala na sensowną analizę procesu współczesnych przemian religijnych.

Anthony Giddens stwierdzając, iż olbrzymia różnorodność wierzeń i organizacji religijnych sprawia, że uczonym trudno jednogłośnie przyjąć jedną definicję religii⁶⁹ *per negatio* określa, czym religia nie jest – nie należy utożsamiać jej z monoteizmem, zaleceniami moralnymi, ponadto religia nie odpowiada na pytanie o genezę świata, ani nie jest czymś ponadnaturalnym. Autor *Socjologii* zwraca uwagę na cechy wspólne wszystkich religii – symbole, rytuały oraz uczestniczącą w nich społeczność. Odróżnia także religię od magii, przez którą rozumie wywieranie wpływu na bieg zdarzeń za pomocą eliksirów, zaklęć i rytuałów. Giddens stwierdza: „W społeczeństwach tradycyjnych religia z reguły odgrywa w życiu społecznym najważniejszą rolę, a symbole i rytuały religijne są zintegrowane z ich kulturą materialną i artystyczną – muzyką, malarstwem i rzeźbą, tańcem, legendami i literaturą”⁷⁰. Dyskusja nad tezą o sekularyzacji

⁶⁶ Ibidem, s. 41.

⁶⁷ Zob. R. Robertson, *The Sociological Interpretation...*, s. 47.

⁶⁸ W. Piwowski, *Socjologia religii*, s. 43. Zob. także: idem, *Socjologiczna definicja...*, s. 217.

⁶⁹ Zob. A. Giddens, *Socjologia*, Warszawa 2006, s. 554.

⁷⁰ Ibidem, s. 555.

stanowi według Giddensa jeden z najbardziej złożonych obszarów socjologii religii i sprowadza się do trzech wymiarów: 1) koncentracji na liczebności członków wspólnoty religijnej, 2) badaniu znaczenia społecznego religii, majątku i prestiżu Kościoła lub grupy religijnej i 3) sferze przekonań i wartości. Ten ostatni wymiar Giddens nazywa religijnością. „Wiele osób wierzących nie uczestniczy regularnie w nabożeństwach ani publicznych uroczystościach religijnych; i odwrotnie, regularne uczęszczanie do kościoła i udział w uroczystościach nie zawsze jest oznaką silnej wiary – ludzie chodzą do kościoła z przyzwyczajenia lub dlatego, że tak jest przyjęte”⁷¹. Na pytanie, czy wraz z rozwojem nowoczesności słabnie oddziaływanie religii – jak chcieli Marks, Durkheim i Weber – Giddens udziela odpowiedzi przeczącej, uzasadniając ją trojako: po pierwsze współczesna kondycja religii jest bardziej złożona, wiara wciąż odgrywa znaczącą rolę w życiu wielu ludzi, także poza tradycyjnymi Kościołami (zjawisko wiary bez przynależności – „*believing without belonging*”⁷²), po wtóre miarą sekularyzacji nie może być wyłącznie przynależność do Kościołów tradycyjnych (istnieją nowe ruchy religijne) i wreszcie zjawisko sekularyzacji nie występuje w krajach niezachodnich (fundamentalizm jest wyzwaniem dla modernizacji).

Podejmując niełatwą próbę określenia fenomenu religii, mając na względzie zainteresowania poznawcze ukierunkowane ku jej oddziaływaniu na społeczność lokalną, proponuję ekskluzywną wersję definicji. Religia byłaby zespołem wierzeń i prawd objawionych, których przyjęcie manifestuje się poprzez system praktyk. Istotnym elementem jest także odniesienie zjawiska religijnego do rzeczywistości pozaempirycznej – *sacrum* – będącym ostateczną podstawą wyjaśniania i najwyższą wartością. Religia implikuje kanon norm, hierarchię wartości, wzorce zachowań i kodeks postępowania, składające się na kulturę religijną społeczności wyznawców. Należy przy tym pamiętać, że „o autentycznej sile religii nie stanowią ani odświętne deklaracje, ani społecznie wiodąca ranga Kościoła, lecz nade wszystko skuteczność jego oddziaływań na morale społeczeństwa”⁷³, co przejawia się w codziennym życiu. Korzenie wiary i jej manifestacja zwana religijnością, tkwią przecież w społeczeństwie, które jest rzeczywistością wyrażającą myślenie religijne⁷⁴. Oddziaływanie to jest bardzo szerokie – dotyczy przekonań i wyobrażeń (komponentu poznawczego, kognitywnego), sposobu wartościowania (komponentu

⁷¹ Ibidem, s. 569. Jest to tzw. niereligijna kościelność albo przynależność bez wiary (*belonging without believing*).

⁷² Por. G. Davie, *The Exception That Proves The Rule?*, w: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, red. P. L. Berger, Washington 1999, s. 68. Zob także: G. Davie, *Patterns of Religion In Western Europe: An Exceptional Case*, w: *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, red. R. K. Fenn, Oxford 2001, s. 266-267.

⁷³ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 7.

⁷⁴ Por. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego...*, s. 411.

emocjonalno-oceniającego, afektywnego) oraz zachowań (komponentu behawioralnego)⁷⁵. Zjawiska religijne – jak zauważa Władysław Piwowski – stanowią trudno dostępną dziedzinę badań socjologicznych i z reguły pozostają w splocie z innymi zjawiskami społecznymi⁷⁶, nie są wyabstrahowane z kontekstu społeczno-kulturowego. Kategoria „religia” nosi bowiem społeczno-kulturowe piętno, bez uwzględnienia którego nie jest możliwa operacjonalizacja pojęcia religijności⁷⁷. Będzie ono przedmiotem dalszej analizy.

Według Clifforda Geertza w powojennych antropologicznych badaniach religii nie poczyniono istotnych postępów. Wszystkie ograniczają się do analiz koncepcji Durkheima, Webera, Freuda czy Malinowskiego, gdyż porzucono myśl o poszukiwaniu nowych analitycznych idei w filozofii, historii, prawie czy literaturze. „Rozważania Durkheima nad naturą *sacrum*, Weberowska metodologia *Verstehenden*, opisywana przez Freuda paralela między rytuałami jednostkowymi a zbiorowymi i badania Malinowskiego nad rozróżnieniem pomiędzy religią a zdrowym rozsądkiem – wydają (...) się koniecznym punktem wyjścia w wypracowywaniu wszelkich pożytecznych antropologicznych teorii religii”⁷⁸. Być może tak surowy werdykt, sławiący dokonania klasyków i dający nadzieję młodym adeptom socjologii, powodowany jest delikatnością materii i skrytością przedmiotu poznania, gdyż badając religię jako zjawisko społeczne i kulturowe, również instytucje kościelne, socjologia nie dociera do istotnych aspektów religii. Przyjmuje „świecki” punkt widzenia w poszukiwaniu danych, które są empirycznie weryfikowalne, co rodzi ograniczenia w osiągnięciu pełnego zrozumienia zjawiska, które w swej istocie ma związek z tajemnicą i transcendencją⁷⁹. Socjolog analizuje rzeczywistość, unikając (bądź próbując unikać) jej oceny. Nie zajmuje się religijnością *per se*, lecz taką, która wykazuje powiązania z życiem społecznym, jest uwikłana w określony kontekst społeczno-kulturowy. „Zajmuje się religią, a nie Bogiem i chociaż religia odnosi się do Boga, on odnosi ją przede wszystkim do człowieka i do społeczeństwa. Traktuje religię jako zjawisko społeczne (ale nie jako zjawisko wyłącznie społeczne) i rozpatruje ją bądź w odniesieniu do społeczeństwa (funkcje integracyjne lub dezintegracyjne), bądź w odniesieniu do osobowości ludzkiej (funkcje sensotwórcze)”⁸⁰. Socjologia bada nie tylko społeczne uwarunkowania religijności, jej funkcje, rodzaje i formy, ale także wpływ religijności na życie społeczne. „Ważną rolę w oddziaływaniu religii na życie społeczne odgrywają indywidualne orientacje

⁷⁵ Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 24 i 98.

⁷⁶ Zob. W. Piwowski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, s. 23.

⁷⁷ Zob. idem, *Socjologia religii*, s. 47.

⁷⁸ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 110.

⁷⁹ J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 133.

⁸⁰ Ibidem, s. 50.

religijne jednostek oraz lansowane ideały etyczne. W konstruowaniu teorii socjologicznych zakładamy z reguły – *explicite* lub *implicite* – jakąś koncepcję człowieka i społeczeństwa⁸¹. Istnieje pogląd, według którego treściowa definicja religijności formułowana przez socjologów w naszym kontekście społeczno-kulturowym ma znaczenie tylko dla tradycji judeochrześcijańskiej, chrześcijańskiej lub nawet tylko dla katolickiej⁸². Zdaniem niektórych religijność stanowi stałą wielkość (*constans*), zmienia się jedynie kontekst społeczny i kulturowy, tło fenomenu religijności. W tym sensie stanowi ona jedno z najbardziej złożonych zjawisk będących „przedmiotem” badań socjologii⁸³. Socjologia religii, posługując się obserwacją, eksperymentem i rozumowaniem indukcyjnym, bada zjawiskową stronę religii w pewnym kontekście kulturowym, czyli religijność obejmującą wierzenia, praktyki i moralność. Tak interpretowana religijność jest nacechowana instytucjonalnie, społecznie i kulturowo. Z kolei interpretacja religijności może być dokonana jedynie poprzez zestawienie jej wskaźników oraz norm określających co jest zachowaniem religijnym, a co do kategorii religijności (jeszcze bądź już) nie może zostać zaliczone.

Zdaniem Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej „religijność jest pochodną wielu czynników zarówno subiektywnych – jednostkowych, jak i obiektywnych – zewnętrznych wobec jednostki, a wspólnych dla jej środowiska społecznego. Typ postawy wobec religii środowiskowo uwarunkowany jest strukturą społeczno-demograficzną, lokalnymi wzorami kulturowo-socjalizacyjnymi, charakterem kontaktów wewnętrznych i poczuciem grupowej identyfikacji, oddziaływaniem parafii i wzorów obyczajowych. Podatność na wpływy zewnętrzne – pozaśrodowiskowe zależna jest od siły internalizacji lokalnych wartości i stopnia wewnętrznego zespolenia grupy. Ze względu na ten ostatni parametr wyróżnia się społeczności bardziej lub mniej otwarte”⁸⁴.

Według Władysława Piwowarskiego religijność to podzielany i spełniany przez grupę ludzi zbiór instytucjonalnych wierzeń, wartości i symboli oraz związanych z nimi zachowań, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz z przyporządkowania pod względem znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej rzeczywistości pozaempirycznej⁸⁵. Odniesienie do *sacrum* nadaje sens istnieniu religijności.

Szersze spojrzenie, uwzględniające świadomość i wolną wolę człowieka, proponuje Janusz Mariański, dla którego religijności analizowanej z perspektywy socjologicznej nie da się sprowadzić wyłącznie do wymiarów rytualnych: „Dojrzała religijność ogarnia całą osobowość człowieka, z jej wymiarami poznawczymi, emocjonalno-afektywnymi, moralnymi i praktycznymi.

⁸¹ Ibidem, s. 131.

⁸² Taki osąd przedstawia Władysław Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 48.

⁸³ Por. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 134-135.

⁸⁴ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 83.

⁸⁵ Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 49 oraz idem, *Religijność miejska...*, s. 22.

Religijność, która jest ograniczana do wymiarów rytualno-kultowych (praktyki religijne) lub je przeakcentowuje, popada w niebezpieczeństwo odcięcia się od rzeczywistego życia, a także traci – przynajmniej częściowo – swój dynamizm przekształcający codzienne życie”⁸⁶.

Operacjonalizacja pojęcia religijności wymaga więc nie tylko doprecyzowania układu odniesienia, a także wyboru parametrów i wskaźników życia religijnego. Parametry religijności zoperacjonalizowano w socjologii religii za pomocą wskaźników, wśród których wyróżniamy: globalny stosunek do wiary – m.in. autodeklaracją intensywności postaw i praktyk (łącznie 4 parametry), wiedzę religijną – m.in. znajomość dogmatów, sakramentów, hierarchów, wydarzeń z życia Kościoła (ogółem 12 wskaźników), ideologię religijną – m.in. wiarą w Tróję, życie pozagrobowe (10 wskaźników), doświadczenie religijne – np. odczucie bliskości Boga czy sens życia (7 wskaźników), praktyki religijne – m.in. uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej, osobista modlitwa, czytanie czasopism religijnych (18 wskaźników), wspólnotę religijną – m.in. poczucie przynależności do Kościoła, zachowanie w kościele (12 wskaźników), moralność religijną – nierozzerwalność małżeństwa, planowanie rodziny (10 wskaźników). Władysław Piwowarski wymienia aż 73 wskaźniki, dokonuje także przeglądu stanowisk funkcjonujących w literaturze socjologicznej, dotyczących parametrów i wskaźników religijności⁸⁷. Dzięki parametrom możliwe jest badanie zjawisk religijnych pozostających pod bezpośrednim lub pośrednim wpływem

⁸⁶ J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 313-314.

⁸⁷ Zob. W. Piwowarski, *Religijność miejska...*, s. 39-40. Charles Young Glock wyróżnił cztery parametry: ideologiczny, przeżyciowy, rytualistyczny i konsekwencyjny, później – za Yoshio Fukuyamą – katalog uzupełnił o parametr intelektualny. Parametr ideologiczny obejmuje oczekiwania religii lub Kościoła wobec wyznawców, ma więc charakter doktrynalny. Postawy religijne tworzą *continuum*: od wiary tradycyjnej, poprzez liberalną, aż do niewiary. Parametr intelektualny, pozostający w ścisłym związku z ideologicznym, zawiera się w dążeniu do poznania artykułów wiary, ich podstaw oraz faktów i dat z życia Kościoła. Według Glocka wiara nie musi wiązać się z wiedzą religijną i odwrotnie – wiedza nie musi iść w parze z wiarą. Parametr doświadczenia jest oparty na fakcie, że człowiek religijny przeżywa bezpośrednio ostateczną rzeczywistość, co znajduje wyraz w potrzebach, poznaniu i zaufaniu. Parametr rytualistyczny dotyczy praktyk, jakie religia lub Kościół oczekują od swych członków. Praktyki te mogą mieć charakter oficjalny lub prywatny. Parametr konsekwencyjny obejmuje trwale oddziaływanie religii na jednostkę, co znajduje odzwierciedlenie w jej postawie etycznej. Glock uważa, że każdy przejaw życia religijnego może być przyporządkowany jednemu z pięciu wymienionych parametrów. Szósty parametr, wprowadzony przez socjologów pod wpływem Joachima Wacha, dotyczy przynależności do wspólnoty czy organizacji religijnej. Siódmy, parametr globalnych wyznań wiary, L. Dingemans i J. Remy upatrują w globalnym stosunku do wiary. Przytoczone siedem parametrów religijności zawiera podstawowe płaszczyzny społecznej formy religii nacechowanej instytucjonalnie, społecznie i kulturowo. Na temat parametrów religijności zestawionych przez Glocka zob. także: M. B. McGuire, *Religia w kontekście...*, s. 147, 149.

Kościola⁸⁸. Kwantyfikowalność badanych zjawisk pozwala na porównania wyników oraz obserwację przemian zachodzących w obyczajowości.

Podstawowym parametrem religijności są praktyki religijne. Gabriel Le Bras dzieli czynniki kultu na praktyki jednorazowe, obowiązkowe i pobożne⁸⁹, chociaż – w związku z powtarzalnością praktyk, ich stałą obecnością w życiu człowieka wynikającą z przeżywania własnej religijności – praktyki są trwałe i powtarzalne, w tym sensie „wielorazowe”⁹⁰. Pomiar praktyk ma charakter ilościowy, dotyczy sfery behawioralnej, pomija kwestię „jakości” wiary, pozostawiając sferę intymną, bo dotyczącą relacji z *sacrum*, co jednak nie zniechęca socjologów do prób znalezienia obiektywnego narzędzia badawczego. Władysław Piwowski zestawiał pięć podstawowych parametrów religijności: globalny stosunek do wiary, doktrynę religijną, kult, moralność oraz wspólnotę religijną⁹¹, które następnie rozszerzył do siedmiu: globalnego stosunku do wiary, wiedzy religijnej, ideologii religijnej, doświadczenia religijnego, praktyk religijnych, wspólnoty religijnej i moralności religijnej. W oparciu o siedem parametrów religijności podjął próbę zestawienia zakresu wskaźników. Podczas badań zazwyczaj wykorzystuje się 50-80 wskaźników, przy czym większość badaczy w ich wyborze posługuje się metodą egzemplaryczną⁹². Mając świadomość ograniczenia narzędzi poznawczych, Piwowski podkreśla, że czysto zewnętrzne zachowania, będące przedmiotem analizy socjologii, są różne od wewnętrznego doświadczenia *sacrum* i nie zawsze są wyrazem autentycznej postawy religijnej. Podobne stanowisko – gdy idzie o możliwości poznawcze – prezentuje Janusz Mariański, uznając, iż religijność – ze względu na złożoność aktów wewnętrznych i zewnętrznych towarzyszących praktykom religijnym, a nade wszystko tajemnicę i transcendencję związaną z fenomenem religii – należy do najbardziej złożonych zjawisk, jakie przyszło badać

⁸⁸ W. Piwowski, *Religijność miejska...*, s. 34-38. Inni socjologowie zwrócili uwagę na występowanie jeszcze jednej znaczącej płaszczyzny religijności. J. Fichter określił ją jako „parametr wspólnotowy”, G. Lenski nazwał „zaangażowaniem wspólnotowym i stowarzyszeniowym”, Th. O’Dea „parametrem instytucjonalnym”, M. King i R. A. Hunt „osobistym związkiem z parafią”. Zdaniem H. Carrier’a w zakres parametru wspólnotowego wchodzi: świadomość więzi z duchowieństwem, parafią i Kościołem oraz komunikacje, interakcje i relacje społeczno-religijne o charakterze międzyindywidualnym i grupowym. L. Dingemans i J. Remy dokonali próby uzupełnienia katalogu parametrów religijności o parametr „globalnego wyznania wiary”, polegający na poznaniu intensywności i stopnia krytycznej refleksji nad własną religijnością. Interioryzacja wiary pozwala na stwierdzenie, czy religijność jest rezultatem własnych przemyśleń, czy też „bagażem kulturowym” odziedziczonych po rodzicach lub przejętych na podstawie mechanizmów środowiskowych. Zob. W. Piwowski, *Socjologia religii*, s. 59-63.

⁸⁹ Zob. J. Majka, *Socjologia parafii. Zarys problematyki*, Lublin 1971, s. 136. „Każda religia ma pewien zestaw praktyk nabożnych i dewocyjnych, poprzez które wyrażany jest rytualnie jej system znaczeń”, M. B. McGuire, *Religia w kontekście...*, s. 138.

⁹⁰ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 169.

⁹¹ Zob. W. Piwowski, *Religijność wiejska...*, s. 18 i nn.

⁹² Zob. idem, *Socjologia religii*, s. 63-66.

socjologii⁹³. Trudności nie uniemożliwiają jednak całkowicie zbadania religijności, zwłaszcza manifestującej się w zinstytucjonalizowanych, zbiorowych formach praktyk religijnych. Przynależność do określonej grupy religijnej oraz stosunek do religii są przecież podstawowymi wskaźnikami religijności⁹⁴. Piwowarski wyróżnia ponadto i szczegółowo opisuje cztery układy stanowiące punkt wyjścia w badaniach religijności. Pierwszy – który przyjmuje niejasne pojęcie religijności oraz dowolny wybór parametrów i wskaźników – od decyzji badacza uzależnia przyjęcie koncepcji religijności oraz wybór jej parametrów i wskaźników, lecz może prowadzić do rozminięcia się z rzeczywistością społeczno-religijną. Taki układ, jako subiektywny, nie może aspirować do obiektywizmu badań empirycznych. Drugi – pojmujący religijność instytucjonalnie oraz dokonujący mniej lub bardziej adekwatnego doboru wskaźników jej intensywności – utożsamia religijność z „kościelnością”. Empiryczna weryfikacja modelu takiej religijności jest badaniem stopnia badania konformizmu, spełniania przez wyznawców religii zachowań propagowanych przez Kościół. Piwowarski zwraca uwagę na szereg trudności w stosowaniu instytucjonalnych ram odniesienia religijności. Po pierwsze w społecznościach wysokorozwiniętych religijność może mieć charakter częściowo bądź całkowicie pozainstytucjonalny. Po wtóre język parametrów i wskaźników religijności powoduje, że badania prowadzą do refleksji nad nauką opartą na autorytecie Kościoła, niż do uchwycenia rzeczywistych postaw i zachowań. Kolejną trudność stanowią bariery, jakie napotykają badania porównawcze różnych grup wyznaniowych (międzywyznaniowych). Trzeci wyróżniony przez Piwowarskiego układ badania religijności – środowiskowe pojęcie religijności oraz mniej lub bardziej adekwatny wybór parametrów i wskaźników – uwzględnia fakt, że środowiskowy model religijności nacechowany jest instytucjonalnie, społecznie i kulturowo. Zawiera więc elementy instytucjonalne i pozainstytucjonalne. W celu obiektywizacji badań konieczne jest jednak ich zróżnicowanie uwzględniające odmiennność środowisk społecznych i podkulturowych. Czwarty układ odniesienia odwołuje się do pojęcia religijności ustalonego za pomocą operacjonalizacji indukcyjnej. Punktem wyjścia jest kwestionariusz zawierający możliwie najszerszy zakres parametrów religijności, który rozprowadza się w badanym środowisku celem uchwycenia społecznej formy religii. Następnie odpowiedzi poddane zostają analizie statystycznej za pomocą kilku metod, co pozwala na wyeliminowanie wskaźników niewykazujących wzajemnych, istotnych związków. Zestawienie wskaźników wykazujących wzajemne relacje pozwala na zobiektywizowanie badania poprzez uniezależnienie zestawu wskaźników i parametrów od badacza. Piwowarski zauważa, że procedura indukcyjnej operacjonalizacji pojęcia religijności nie zabezpiecza całkowicie przed subiektywnym

⁹³ Por. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 135.

⁹⁴ Zob. R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa...*, s. 173.

punktem widzenia badacza. W konkluzji stwierdza, że biorąc pod uwagę specyfikę społeczeństwa polskiego, w którym dominuje typ religijności tradycyjnej, najwłaściwszym układem odniesienia w badaniach nad religijnością jest trzeci model, obejmujący religijność konwencjonalną, środowiskową. Z kolei w środowiskach wysoko zurbanizowanych, gdzie obserwuje się zanikanie religijności instytucjonalnej oraz różnicowanie postaw religijnych, bardziej adekwatne jest stosowanie czwartego układu odniesienia⁹⁵.

Niewątpliwie, co podkreśla Wojciech Świątkiewicz, „dla charakterystyki religijności jako formy zachowań społecznych istotne znaczenie ma zakres i intensywność praktyk religijnych. Są one ściśle powiązane z instytucjonalnym modelem religijności”⁹⁶. W sferze praktyk wielorazowych najsilniej uwidacznia się wpływ zmiennych kulturowych oraz związanych z kształtem struktury społecznej⁹⁷. Według Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej praktyki, jako manifestacja postawy religijnej, uzewnętrzniły stosunek wobec *sacrum*, a w badaniach socjologicznych stanowią wskazującą intensywność życia religijnego. Szczególnie w katolicyzmie – ze względu na sankcje w przypadku ich zaniebywania – pomiar intensywności zachowań kultowych należy do najpopularniejszych metod oceny poziomu religijności. Stanowiąc najbardziej spektakularny wskaźnik żywotności religii, w sposób demonstracyjny świadczą o sile wpływu Kościoła na publiczną sferę życia społecznego⁹⁸. Elżbieta Firlit zauważa wręcz, że „pytanie o realizację praktyk religijnych należy, podobnie jak pytanie o globalny stosunek do wiary, do kanonu pytań w badaniach nad fenomenem religijności”⁹⁹. Podobny pogląd wyznaje Thomas Luckmann, według którego statystyki uczestnictwa w nabożeństwach są najbardziej hołubionymi w socjologii parafii. Uczestnictwo to jest ważną formą działalności społecznej w badaniach religijności kościelnej, jednak kłopoty zaczynają się wówczas, gdy tylko założą się istnienie prostego związku istniejącego pomiędzy spełnieniem instytucjonalnie określonej normy a socjopsychologicznym zjawiskiem religijności kościelnej w jej subiektywnej totalności¹⁰⁰. Luckmann uznaje występowanie całego spektrum form i postaw religijnych, których analiza jakościowa jest problematyczna. Wynika to z faktu, że liczba indywidualnych postaw

⁹⁵ Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 50-58.

⁹⁶ W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 33.

⁹⁷ Zob. ibidem, s. 170.

⁹⁸ Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 130.

⁹⁹ E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej*, Warszawa 1998, s. 97.

¹⁰⁰ Zob. T. Luckmann, *Niewidzialna...*, s. 61. Luckmann zauważa: „Trudności rosną dzięki zbyt częstemu poleganiu na danych o uczestnictwie w nabożeństwach, podczas gdy pomija się inne, czasem również mniej lub bardziej wymierne, składniki religijności kościelnej. (...) Opieranie interpretowania obecności lub nieobecności religii na takich danych statystycznych jest po prostu niedopuszczalne. Tej jednak pokusie nie wszystkie badania współczesnej socjologii religii były w stanie się oprzeć”.

religijnych jest nieograniczona, podobnie jak każdy człowiek jest niepowtarzalnym indywiduum, osobą, której akty religijne, jako najgłębsze przeżycia, mają zawsze najbardziej osobisty charakter¹⁰¹. W podobnym duchu wypowiada się Clifford Geertz: „Niekoniecznie trzeba być świadomym złożonych kwestii teologicznych, by móc się odznaczać wyrafinowaną religijnością”¹⁰².

Inną próbę klasyfikacji postaw religijnych podjął Władysław Piwowarski, który wyróżnił typy katolików, określając ich afiliację intelektualną z Kościołem, dzieląc ich na: katolików ortodoksyjnych, częściowo ortodoksyjnych, nieortodoksyjnych oraz zaniedbanych. Prawdopodobnie w kościele polskim zbiór drugi jest najliczniej reprezentowany¹⁰³. Typologię uzupełniają kategorie katolików niedzielnych i świątecznych¹⁰⁴, co zapewne związane jest z faktem, że „religijna oprawa dwu największych świąt kościelnych: Wielkiejnocy i Bożego Narodzenia weszła na stałe do tradycji obrzędowej i kultury obyczajowej całego polskiego społeczeństwa. Obchodzenie świąt zgodnie z tradycją katolicką kultywowane jest także w rodzinach areligijnych. Łamanie się opłatkiem i poświęconym jajkiem wprowadza element wzajemnej życzliwości, rodzinnego przebaczenia i pojednania, czyni świąteczną atmosferę domu wyjątkowo uroczystą. Symbole religijne nabierają nowego, świeckiego znaczenia jako forma obyczajowości rodzinnej. Dokonuje się swoista transformacja pewnych zachowań religijnych do ogólnonarodowej kultury. Odejście od religii, zaprzestanie praktyk kultowych nie oznacza zerwania z obrzędową obyczajowością i tradycyjną formą świąt. W obrzędowej formule jest siła i trwałość polskiego modelu katolicyzmu ludowego”¹⁰⁵. Motyw ten powróci w części empirycznej niniejszego opracowania.

Wojciech Świątkiewicz zauważa, że w dokonywanej współcześnie analizie religijności najczęściej uwzględnianymi wskaźnikami są *dominantes* oraz *communicantes*, nieco rzadziej tzw. wskaźnik struktury demograficznej ludności, stanowiący stosunek ilości chrztów do liczby pogrzebów w danym roku¹⁰⁶. Wskaźniki uczestniczących w niedzielnej mszy św. oraz przyjmujących komunię św., zestawione z danymi dla dekanatu, diecezji bądź odniesione do wartości odnotowanych w przeszłości, pozwalają na diagnozę tempa i kierunków przemian zachodzących w społeczeństwie.

Na marginesie tej dyskusji pozostaje jeszcze jeden problem. „Religijność może być badana za pomocą metod socjologicznych zarówno na poziomie jednostkowym, jak i społecznym w skali mikro-, mezo- bądź makrospołecznej. Najbardziej spektakularne wyniki przynoszą sondaże i analizy pogłębione,

¹⁰¹ Zob. J. Majka, *Socjologia parafii...*, s. 139.

¹⁰² C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 128.

¹⁰³ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 139.

¹⁰⁴ Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 257-258.

¹⁰⁵ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 147-148.

¹⁰⁶ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 175 i 183.

odnoszące się do globalnego wyznania wiary oraz kontekstu religijno-kulturowego. Ten ostatni wymiar chętnie odnoszą badacze bądź do poszczególnych typów środowisk, bądź do wybranych społeczności terytorialnych. Pozostaje tu jednak zawsze dyskusyjny problem reprezentatywności¹⁰⁷. Jest to tym trudniejsze, że religijność jako element rzeczywistości jest zjawiskiem dynamicznym, a „postacie życia społecznego trwają w ciągłym procesie «stawania się». Społeczeństwo tworzą wzajemne oddziaływania ludzi na siebie, modelowane wzorami kulturowymi legitymizowanymi i stabilizowanymi mocą tradycji historycznej, ale także współczesnymi uwarunkowaniami. (...) Również religijność jako cecha kulturowa społeczności jest wpisana w zmieniające się procedury budowania społecznego świata¹⁰⁸. Badania wykazały na przykład, że pomiędzy rokiem 1976 i 1984 w Polsce wystąpiło zjawisko wzrostu aktywności religijnej jako znaczący fakt społeczny, przy czym dynamika ta była wyższa w środowiskach miejskich niż wiejskich¹⁰⁹. Miejsce i czas stanowią więc zmienne warunkujące fenomen religijności, gdyż „religijność jako zjawisko społeczne, jako element kultury, podlega rozwojowi historycznemu, (...) kształtuje się w zależności od różnych przejawów kultury, a także od materialnych warunków życia”¹¹⁰.

Niezależnie od przyjętej koncepcji religii czy metodologii badania fenomenu religijności, interesujące wydają się kwestie społeczno-intergracyjnych funkcji religijności oraz zagadnienie praktyk religijnych analizowanych jako forma manifestacji przynależności wspólnotowej. Oba zagadnieniom poświęcona będzie dalsza część rozdziału.

2.2. Społeczno-integracyjne funkcje religijności

Religia stanowi ważny aspekt życia społecznego, podobnie jak wymiar społeczny stanowi znaczącą część religii¹¹¹. Sfera obrzędowa ma zasadniczo publiczny charakter, przez co religia, a jeszcze bardziej religijność, są powszechnie uznawanymi wyznacznikami tożsamości¹¹². W permanentnym procesie

¹⁰⁷ J. Styk, *Metodologiczne problemy i trudności prowadzenia badań nad religijnością w Polsce, w: Od kościoła ludu do kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, red. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Kraków 1996, s. 189.

¹⁰⁸ W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 64.

¹⁰⁹ Zob. ibidem, s. 182.

¹¹⁰ J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 134.

¹¹¹ M. B. McGuire, *Religia w kontekście...*, s. 33.

¹¹² Zob. D. Ziętek, *Tożsamość i religia. Ormianie w krakowskiej i lwowskiej diasporze*, Kraków 2008, s. 81. Zob. także: M. Halicka, E. Kramkowska, *Religijność jako wyznacznik polskiej*

socjalizacji instytucje religijne przekazują schematy kulturowe w postaci systemów wartości, norm, ról i wzorów zachowań religijnych. Władysław Piwowarski wyróżnia cztery układy odniesienia stanowiące punkt wyjścia w badaniach nad religijnością, wśród nich również obejmujący religijność konwencjonalną. Pojęcie „religijności konwencjonalnej” utożsamia się tutaj z modelem religijności środowiskowej, ze społeczną formą religii funkcjonującą w danym środowisku społecznym. Obejmuje ona tzw. religijność formalną („kościelność”, „religijność *explicite*”) oraz tzw. religijność nieformalną, wierzenia i zachowania religijne, które nie są zorientowane na wartości, normy i oczekiwania ról instytucji religijnych¹¹³. Przejawy kościelności, manifestowane na obszarze parafii, staną się przedmiotem analizy w dalszej części rozważań, kiedy dokonana zostanie próba weryfikacji funkcjonującej w literaturze przedmiotu tezy, iż niektóre „właściwości społeczne i wartości kulturowe bywają w sposób względnie trwałe powiązane z danym terytorium, tworząc obszar kulturowy o właściwych sobie cechach, w które wpisana jest także religijność. Do cech tych można zaliczyć: strukturę społeczno-demograficzną ludności i jej dynamikę, rolę i znaczenie rodziny wraz z układem powiązań pokrewieństwa, poziom mobilności przestrzennej i społecznej oraz związany z nim system kontroli społecznej, źródła utrzymania ludności, główne rodzaje aktywności zawodowej i materialne warunki życia, strukturę wyznaniową i etniczną, obyczajowość i aspiracje kulturalne oraz oświatowe ludności, wreszcie kwestie bezpośrednio związane z obiektywnymi warunkami praktyk religijnych, takich jak odległość od miejsca zamieszkania do kościoła, warunki socjalne budynku kościelnego, dostępność praktyk, jak i czynniki subiektywne składające się na styl duszpasterstwa. Obszar kulturowy poprzez elementy, które go stanowią, oddziałuje na mentalność społeczną tworząc konfigurację kulturową względnie trwałych cech współdecydujących o zasadach międzypokoleniowego przekazu wartości i warunkach zmiany kulturowej. Staje się on w ten sposób podłożem kulturowym, na którym rozgrywa się spektakl życia codziennego. Religijność nie jest wyłączona spod jego prawideł”¹¹⁴. Janusz Mariański w krajobrazie współczesnej religijności wyróżnia dwa podstawowe stanowiska – postawy tych, którzy wierzą – według tradycyjnych kryteriów religijności – niewiele (religijność postmodernistyczna) oraz niewielu takich, którzy wierzą wiele (religijność kościelna)¹¹⁵. Pierwszą z nich charakteryzuje selektywna religijność, a więc niewielkie podobieństwo autodeklaracji religijnej do wskaźników religijności, niespójność w sferze deklaracji i zachowań¹¹⁶, fenomen pozornej koincydencji

tożsamości ludzi starych, w: *Odmiany tożsamości*, red. R. Szwed, L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, Lublin 2010, s. 243.

¹¹³ Zob. W. Piwowarski, *Religijność miejska...*, s. 28.

¹¹⁴ W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 190-191.

¹¹⁵ Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 316-317.

¹¹⁶ Zob. R. Szwed, R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa...*, s. 181.

zaakceptowanego w dyskursie publicznym i mentalnie (oraz medialnie) usankcjonowanego pojęcia „wierzący-niepraktykujący”.

W badaniach nad religijnością środowiska miejskiego, przeprowadzonych u schyłku lat 70. ubiegłego stulecia przez Władysława Piwowarskiego, zauważono fenomen ugruntowania cech tradycyjnej religijności ludowej. Wysoki – wówczas – poziom religijności, zdaniem autora badań wynika z jednoczesnego oddziaływania szeregu czynników sprzyjających zachowaniu i przekazywaniu tradycji religijnych – rodziny, aktywnych form duszpasterstwa, związku wiary (katolicyzmu) z tradycją narodową¹¹⁷. Współcześnie, w dobie globalizacji, „rewolucja” – razem z „postępem” i „nauką” – tworzy trio pojęć charakteryzujących sens naszych czasów¹¹⁸. Unikając wypowiedzi wartościujących, należy jedynie stwierdzić fakt powszechnej zmiany społecznej, której silnym czynnikiem są idee modernizacji, pluralizmu, sekularyzacji i laicyzacji. „Wśród socjologów religii nie ma sporu wokół twierdzenia, że religia wycofała się z obszaru publicznego, ogólnospołecznego znaczenia do życia prywatnego”¹¹⁹. Współcześnie afirmuje się niemożność odnalezienia ostatecznego sensu życia i świata, a tym samym brak obiektywnych wartości moralnych. Fundamentalną cechą nowoczesności jest przekonanie, że o losie człowieka decyduje nie ślepy los, lecz świadomy wybór. Mnogość możliwości wyboru, wielość możliwych do wyboru opcji coraz częściej prowadzi do aksjologicznego chaosu¹²⁰ i nieuznawania człowieka za nosiciela podstawowych wartości, przez co kryzys wartości etycznych objawia się w bezwzględny dążeniu do korzyści materialnych i przyjemności¹²¹. „Postać i tempo współczesnego życia uniemożliwiają w praktyce refleksję i staranne rozważenie wszystkich «za» i «przeciw» w podejmowaniu rozważnych i przemyślanych decyzji. Coraz częściej jesteśmy zmuszeni podejmować decyzje «drogami na skróty»”, na podstawie jednej tylko, ale ważnej i wiarygodnej informacji. Trudności w codziennych decyzjach potęguje jeszcze strukturalny indywidualizm, który zakłada ciągłe kształtowanie własnego życia poprzez samodzielne decyzje”¹²². Zmiana dokonuje się nie tylko coraz szybciej, ale jest stanem permanentnym: nowoczesne pluralistyczne społeczeństwo przechodzi proces ustawicznych przekształceń, nieustannych zmian. Rozwój ten, ze swoją zmienną dynamiką, nie ma charakteru linearnego, zmierza ku jakiemuś punktowi końcowemu, lecz jest ciągłą zmianą, dostosowaniem się, uczeniem się, pędem ku nowemu. Świat i społeczeństwo znajdują się w ciągłym

¹¹⁷ Zob. W. Piwowarski, *Religijność miejska...*, s. 45 i 57.

¹¹⁸ Por. P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, tłum. J. Konieczny, Kraków 2007, s. 279.

¹¹⁹ I. Borowik, *Religia we współczesnych społeczeństwach. Instytucjonalizacja a prywatność, w: Od kościoła ludu...*, s. 24.

¹²⁰ Por. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 86-90.

¹²¹ Por. ibidem, s. 122.

¹²² Ibidem, s. 97.

ruchu¹²³. Niektórzy mówią wręcz o strukturalnym przymusie indywidualizacji stylów życia, co „wiąże się ze spadkiem znaczenia zinstytucjonalizowanych norm i wzrostem oddziaływania autonomii, dystansu ról, wzajemnej tolerancji, empatii i umiejętności tworzenia własnego obrazu. Jest ona jakby logicznym następstwem wysokiego poziomu funkcjonalnej dyferencjacji struktury społecznej i pluralizacji społeczno-kulturowej”¹²⁴.

Czy obserwowane i doświadczane wokół zmiany będące następstwem procesu przemian społecznych dokonujących się we współczesnych społeczeństwach mogły ominąć obszar religii? Z pewnością nie, mimo iż religie i Kościoły stanowią obszary (względnie) zamknięte i wyizolowane z szerokiego kontekstu społeczno-kulturowego¹²⁵. Obserwowana permanentnie „zmiana perspektywy religijnej z charakterystycznej dla pierwszych wieków mesjanizmu i ufundowanej na nim ascezy zewnątrzświatowej na racjonalizację zbawienia i doktrynę wewnątrzświatową doprowadziła do decydujących zmian w obrębie kultury europejskiej”¹²⁶. Dodajmy: całej kultury, w tym również jej znaczącego obszaru – religii. Indywidualizacja i powszechny rozwój pragmatyzmu doprowadził do stanu, w którym religia stanowi obszar wyalienowany z całościowego kontekstu doświadczenia współczesnego człowieka – zracjonalizowanego i pragmatycznego¹²⁷. Potwierdza to nieustannie analiza empiryczna: badania przeprowadzone u progu lat 90. w 25 krajach europejskich wykazały, że w niektórych z nich przynależność do Kościoła przestała być normą społeczną, a dynamika gospodarcza i ruchliwość społeczna zatarły dawne hermetycznie zamknięte granice środowisk wyznaniowych. Z różnych względów wielu wierzących redukuje do minimum więź ze swoim Kościołem¹²⁸. Zmiana paradygmatu normy społecznej bezpośrednio wpływa na utratę przez religijność statusu oczywistości kulturowej.

Uwagi o ewolucji społeczno-integracyjnych funkcjach religijności wypadają poprzedzić refleksjami dotyczącymi zmiany społecznej i związanym z tym faktem zagadnieniem pluralizmu.

Według Piotra Sztompki pojęcie zmiany społecznej zawiera trzy elementy: faktycznie występującą różnicę, która zaistniała w różnych momentach czasu oraz między stanami tego samego systemu. Cytując amerykańskiego socjologa Amosa Hawley’a, pisze: „Przez zmianę społeczną rozumiem jakąkolwiek niecykliczną przemianę systemu społecznego rozumianego jako całość”¹²⁹.

¹²³ Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 61.

¹²⁴ Ibidem, s. 99. Pojęcie „strukturalnego przymusu indywidualizacji” Mariański przytacza za niemieckim socjologiem Franzem-Xaverem Kaufmannem.

¹²⁵ Zob. ibidem, s. 127.

¹²⁶ Zob. I. Borowik, *Religia we współczesnych społeczeństwach...*, s. 28.

¹²⁷ Zob. ibidem, s. 27.

¹²⁸ Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 209-210.

¹²⁹ P. Sztompka, *Socjologia zmian...*, s. 20.

Istotnym czynnikiem zmian zachodzących w społeczeństwie jest świadomość skutków, jakie zmiany mogą powodować. Sztompka przypomina, że podmiotowość ludzka przybiera różnorakie wcielenia, a zmianę społeczną powodują różne ruchy społeczne¹³⁰. Podkreśla sprawczość jednostek będących autorami, ale często także podmiotami przemian: „Zmiana społeczna, wliczając w to historyczne przekształcenia na wielką skalę, jest osiągnięciem aktywnych jednostek ludzkich, jest rezultatem ich działań. Nie ma w historii społeczeństw niczego, co nie byłoby efektem, zamierzonym lub niezamierzonym, ludzkich wysiłków”¹³¹. Zmiana jest następstwem działania – podobnie wygląda geneza zmian społecznych dokonujących się w sferze religii.

Według Ireny Borowik zestawienie wyników badań empirycznych, dotyczących religijności w Polsce na przestrzeni powojennych lat, prowadzi do wniosku, iż jednym z głównych motywów zmian jest napięcie między dwoma, sprzecznymi w swej istocie procesami: instytucjonalizacją religii i prywatyzowaniem się form jej przejawów z drugiej¹³². Autorka akcentuje motyw indywidualności, będący podstawą relacji z *sacrum*. Janusz Mariański wskazuje na istotę procesu przemian społecznych: „O ile w społeczeństwie zamkniętym jednostka należała do kilku koncentrycznie jakby podporządkowanych sobie grup społecznych (rodzina, parafia, państwo, Kościół), o tyle w społeczeństwie otwartym pogłębia się proces usamodzielnienia się różnorodnych sfer życia, a jednostka od wczesnego dzieciństwa poddana jest wpływowi różnych grup społecznych, oczekujących od niej – niekiedy sprzecznych – zachowań. Stąd dochodzi do kolizji wartości i norm reprezentowanych przez różne grupy społeczne, do których jednostka należy. Dokonujący się proces przemian społecznych można najogólniej opisać jako przejście od tradycyjnych do nowoczesnych społeczeństw i zrozumieć jako przebudowę struktur stanowo-hierarchicznych w systemowo zorientowane struktury społeczne”¹³³. W odniesieniu do przemian w obszarze religijności Mariański stwierdza występowanie cech charakterystycznych fazy społecznego przełomu – ekonomicznej racjonalizacji w gospodarce, racjonalizacji władzy politycznej, zmniejszenia się sił integracyjnych w społeczeństwie jako całości, osłabienia lub nawet likwidacji tradycyjnych orientacji życiowych i związanego z tym kryzysu sensu życia oraz niepewności i ambiwalencji co do wartości i norm. W sytuacji rozchwiania tradycyjnego porządku aksjologicznego religijność coraz częściej jest redukowana do folkloru i obrzędowości, moralność zaś do kulturowo uwarunkowanej obyczajowości¹³⁴. Zmiana jest związana z faktem występowania pluralizmu aksjologicznego, który staje się zasadą organizacji życia społecznego.

¹³⁰ Zob. ibidem, s. 255.

¹³¹ Ibidem, s. 242.

¹³² Zob. I. Borowik, *Religia we współczesnych społeczeństwach...*, s. 17.

¹³³ J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 63.

¹³⁴ Zob. ibidem, s. 297.

Zróznicowanie współczesnego świata powoduje, że równolegle funkcjonuje wiele ła dów ideologicznych¹³⁵. Synonimem nowoczesności są: indywidualizm, dyferencjacja, racjonalność, ekonomizm i ekspansywność¹³⁶. Coraz częściej także dochodzi do sytuacji, w której „pluralizm jest uznawany za podstawową zasadę organizacji nowoczesnego społeczeństwa, jest także traktowany jako wartość nadrzędna i wyznacznik nowoczesnego ładu społeczno-kulturowego”¹³⁷. Równie często dyferencjacja społeczna, deinstytucjonalizacja, pluralizm społeczny i kulturowy oraz postępujący za nimi strukturalny indywidualizm oddziałują na religijność i integrację moralną¹³⁸, co przejawia się w osłabieniu tradycji i wynikających z niej powiązań społecznych. Mariański mówi wręcz o desakralizacji religijnej¹³⁹.

Ponowoczesność doprowadziła do stanu oderwania świata ludzkiego od sfery *sacrum*, do laicyzacji kultury, w tym życia społecznego i religijnego. Powszechna sekularyzacja stała się postulatem wyniesionym do rangi paradygmatu. Sekularyzm jest cechą kultury współczesnej, a tzw. pełzająca sekularyzacja staje się faktem społecznym. Można zauważyć fakt spychania religii chrześcijańskiej, systemu filozoficznego z nią powiązanego oraz opartych na nim zasad moralnych już nie tylko na margines życia publicznego, ale wręcz eliminowania ich ze sfery prywatności i indywidualnej mentalności¹⁴⁰. Sekularyzacji towarzyszy desakralizacja, oznaczająca zawężenie pola oddziaływania *sacrum* na rzecz *profanum* oraz deklerykalizacja życia społecznego¹⁴¹. Coraz powszechniej religia i kwestie wiary zostają uznane za dziedzinę prywatną każdego człowieka. Zdaniem Ireny Borowik religia jest spychana do takiej roli wskutek zmian cywilizacyjnych i technologicznych¹⁴². Symbolicznymi symptomami takiego stanu rzeczy są wydarzenia co jakiś czas bulwersujące opinię społeczną¹⁴³.

¹³⁵ Zob. E. Budzyńska, *Ład moralny...*, s. 17. Zdaniem Władysława Piwowarskiego właściwa ponowoczesności postawa obojętności religijnej charakteryzuje się m.in. silną orientacją na wartości instrumentalne i konsumpcyjne, a więc świata *profanum*. Zob. W. Piwowarski, *Przemiany świadomości religijnej Polaków*, w: „Znaki Czasu. Kwartalnik religijno-społeczny” 8/4-1987, Montmorency 1987, s. 29.

¹³⁶ Zob. P. Sztompka, *Socjologia zmian...*, s. 82-83.

¹³⁷ J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 80.

¹³⁸ Zob. ibidem, s. 245. Wyczerpującej analizy tego fenomenu współczesności dokonał Józef Baniak w książce *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2007.

¹³⁹ Por. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 232.

¹⁴⁰ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 113.

¹⁴¹ Zob. ibidem, s. 24.

¹⁴² Zob. I. Borowik, *Religia we współczesnych społeczeństwach...*, s. 30-31.

¹⁴³ W sierpniu 2003 r. Sąd Najwyższy w USA nakazał usunięcie monumentu upamiętniającego Dekalog z budynku sądu stanowego w Montgomery, stolicy stanu Alabama. Pomnik pojawił się tam dwa lata wcześniej z prywatnej inicjatywy prezesa sądu, Roya Moora, który po decyzji Sądu Najwyższego odszedł ze stanowiska. Rok później – w 2004 – w kolejnym

Trudno jednoznacznie orzec, czy sekularyzacja – przez którą rozumieć należy uniezależnienie się różnych dziedzin życia społecznego od wpływu religii – jest koniecznym następstwem zmiany paradygmatu religijności. Sam termin, podobnie jak religia, jest wieloznaczny: Amerykański socjolog Louis Schneider wyróżnia cztery znaczenia terminu „sekularyzacja”: sekularyzacja jako deskralizacja i racjonalizacja społeczeństwa, sekularyzacja jako spadek religijności w społeczeństwie z uwagi na postępujący proces dyferencjacji, sekularyzacja jako przekształcanie się wartości religijnych w wartości świeckie, wreszcie sekularyzacja rozumiana jako utrata społecznego znaczenia religijnego myślenia, praktyki i instytucji. Peter L. Berger i Thomas Luckmann przez sekularyzację rozumieją stopniowe wyzwalanie się społecznych sektorów spod panowania religijnych instytucji i systemów znaczenia (światopoglądów), czego następstwem jest pluralizm społeczny i kulturowy¹⁴⁴. Ponadto „rezultatem ograniczenia społecznego znaczenia zinstytucjonalizowanego modelu religijności jest też laicyzacja, rozumiana jako indywidualna asymilacja przekonań nie mających odniesień do *sacrum*. Laicyzacja jest procesem tworzącym się w warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego i sekularyzacji”¹⁴⁵, a więc w realiach obserwowanych współcześnie. Dominujący we współczesnej sytuacji społeczno-kulturowej model społeczeństwa charakteryzuje się odchodzeniem od idei społeczeństwa tradycyjnego, opartego na instytucjonalnych autorytetach, w tym na autorytetach religijnych i kościelnych¹⁴⁶. Tradycyjne formy w zestawieniu z nowymi wzorami religijności tworzą mozaikę kulturowych form doświadczenia religijnego¹⁴⁷. Wojciech Świątkiewicz zwraca uwagę, że osłabienie przekazu religijnego dokonywanego w rodzinie oraz jego selektywna i subiektywna interpretacja wskazują na trend poszerzania obszarów sekularyzmu życia społecznego i laicyzacji mentalności¹⁴⁸. „W sytuacji aksjologicznego rozwichrzenia jako ugruntowującej się cechy współczesnej kultury, coraz częściej nazywanej kulturą postmodernistyczną, rodzina zaczyna tracić swoje uprzywilejowane miejsce w strukturach społecznego świata”¹⁴⁹. Przyczyną zmiany jest dominujący

stanie USA nakazano usunięcie monumentu z Dekalogiem. Sędzia w stanie Wisconsin nakazał usunięcie głazu z przykazaniami z miejskiego parku w La Crosse. Zdaniem sądu, jego umieszczenie w miejscu publicznym narusza konstytucyjne prawo rozdziału państwa i Kościoła. Zob. http://ekai.pl/dzien_uchodzczy/x6538/usa-usuniecie-monumentu-z-dekalogiem/ [dostęp: 04.11.2014].

¹⁴⁴ Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 253-254. Na szczególny aspekt tego zjawiska – o czym będzie także mowa w dalszej części pracy – zwraca uwagę Wojciech Świątkiewicz: „W społeczeństwach wysokorozwiniętych odnotowuje się proces wycofywania się religii z życia publicznego przy równoczesnym utrwalaniu się i żywotności religii w życiu jednostek i małych grup społecznych”, W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 25.

¹⁴⁵ Ibidem, s. 30.

¹⁴⁶ Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 14.

¹⁴⁷ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 172.

¹⁴⁸ Zob. ibidem, s. 83.

¹⁴⁹ Ibidem, s. 79.

pluralizm ideowy, co powoduje, że „stosunek do własnej religii (tzn. religii urodzenia, a według określenia P. Bergera – religii losu) ewoluuje od bezkrytycznej – na zasadzie oczywistości – jej akceptacji w kierunku świadomej jej internalizacji bądź świadomego jej odrzucenia poprzez wybór innej alternatywy”¹⁵⁰. Podobny pogląd wyraża Janusz Mariański, twierdząc, że społeczna dyferencjacja sprzyja radykalizacji pluralizmu kulturowego, pogłębianiu się selektywnej aprobaty tradycji, czasem jej dezaprobaty. Współcześnie główny ośrodek integracji kulturowej przesuwa się z płaszczyzny strukturalnie zakorzenionych wielkich grup społecznych na płaszczyznę wyborów indywidualnych, dokonywanych spośród różnorodnych ofert kulturowych¹⁵¹. Zmianie ulegają także oczekiwania aktorów przemian. „Współcześni ludzie w zracjonalizowanej kulturze Zachodu – zarówno katolicy, protestanci, jak i ci, którzy nie przypisują sobie do żadnego Kościoła – uczestnicząc w ciągle zmieniającej się, powiązanej wieloma wewnętrznymi zależnościami rzeczywistości, oczekują, że religia i jej formy instytucjonalne również będą się zmieniać i dostosowywać jakoś do nowej sytuacji”¹⁵². Obserwowana zmiana powoduje, że przeobrażenia społeczno-kulturowe, dokonujące się obecnie wewnątrz tradycyjnych społeczności lokalnych, nakierowane są na wzrost otwartości tych społeczności¹⁵³. Otwartość wywołuje szereg skutków, także w sferze zachowań. Współczesna etyka sytuacyjna, owa selektywność postaw moralnych – zwłaszcza na płaszczyźnie życia małżeńsko-rodzinnego – bierze swój początek w subiektywizmie, będącym podstawowym czynnikiem procesu przemian w moralności¹⁵⁴. Coraz częściej potwierdza się dominująca tendencja przemian religijności – selektywność. Subiektywizacja, indywidualizacja i prywatyzacja religii manifestują się kwestionowaniem lub negowaniem wiary i zasad moralnych¹⁵⁵. Ponadto w badaniach współczesnych wyraźnie zaznacza się orientacja indywidualistyczna w kształtowaniu własnych postaw moralnych, przypisująca samemu sobie prawo do decydowania o dobru i złu. Może to świadczyć o zaawansowanym procesie deinstytucjonalizacji na rzecz zindywidualizowania moralności¹⁵⁶.

Zdaniem Wojciecha Świątkiewicza dramat współczesności polega na tym, że upowszechniane w kulturze tendencje subiektywistyczne, utylitarystyczne i relatywistyczne przedstawiane są nie tylko jako postawy pragmatyczne czy elementy obyczaju, ale jako postawy teoretycznie ugruntowane, domagające

¹⁵⁰ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 111.

¹⁵¹ Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 101.

¹⁵² I. Borowik, *Religia we współczesnych społeczeństwach...*, s. 21.

¹⁵³ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 65.

¹⁵⁴ Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 223.

¹⁵⁵ Zob. T. Zembruski, *Podsumowanie i dyskusja wyników*, w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski, Katowice 1999, s. 113.

¹⁵⁶ Zob. E. Budzyńska, *Ład moralny...*, s. 133.

się pełnego uznania kulturowego i społecznego¹⁵⁷. Aksjologiczny chaos burzy ład moralny i oparty na nim porządek społeczny. Dominujący obecnie dyktat powszechnej względności sprawia, że w sytuacji krzyżujących się oddziaływań społecznych, ogromu opcji i możliwości, jednostka podejmuje decyzje, które nie będąc zaprogramowane w tradycji, stają się dziełem jednostki, która w ten sposób kształtuje swoje życie. Janusz Mariański zauważa, że „religia, która w społeczeństwie tradycyjnym była sposobem wyjaśniania świata, a poprzez rytuały – sposobem umacniania więzi społecznych, w społeczeństwie pluralistycznym i jako idea, i jako instytucja nie obejmuje całokształtu życia człowieka”¹⁵⁸.

W ramach dokonującego się procesu zmiany socjologowie odnotowują zmniejszanie się uczestnictwa w systematycznych i częstych praktykach religijnych na rzecz ilościowego przyrostu grup uczestniczących w praktykach religijnych niesystematycznie oraz w wielkie święta kościelne¹⁵⁹. Według Kazimierza Sopucha kategoria wierzących, lecz niepraktykujących w warunkach pluralizmu religijnego będzie rosła¹⁶⁰, choć – wydaje się – to nie w pluralizmie religijnym należy upatrywać przyczyn owego wzrostu. „W pewnym sensie z religijnością selektywną wiąże się również zjawisko zwane niereligijną kościelnością. Dotyczy ono sytuacji, gdy zaangażowanie i więź z Kościołem nie odwołują się do osobistych przekonań i uznawanych wartości inspirowanych doktryną religijną, lecz wyrastają wyłącznie z przyzwyczajień i obyczajów kulturowych, z obawy przed spodziewanymi sankcjami środowiskowej kontroli społecznej, z wpływu historycznie ukształtowanych właściwości kultury i makrostruktur społecznych, z braku aprobaty dla instytucji politycznych, edukacyjnych itp.”¹⁶¹. Fenomen ten związany jest z presją środowiskową, z instrumentami kontroli społecznej obecnymi zwłaszcza w małych społecznościach.

Odminną wizję przyszłości prezentuje Thomas Luckmann, według którego przejście od religii publicznej do prywatnej sfery wiary dokonuje się poprzez indywidualne wybory, preferencje wartości, jednostkowe przeżycia i subiektywne orientacje. Spośród wielu człowiek wybiera te, które przedstawiają dla niego wartość. Tak głęboko religijne spojrzenie na człowieka uwikłanego w codzienność i pozornie (bo zewnętrznie) oddalającego się od spraw ostatecznych nadaje inną (niż sekularyzacyjna) perspektywę oglądu rzeczywistości¹⁶².

¹⁵⁷ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 202 (cyt. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 1993, p. 106).

¹⁵⁸ J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 62.

¹⁵⁹ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 134.

¹⁶⁰ Zob. K. Sopuch, *Wierzący, lecz niepraktykujący: struktura społeczna, postawy wobec życia i wybór wartości*, w: *Od kościoła ludu...*, s. 135.

¹⁶¹ W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 29.

¹⁶² Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 23.

W sferze szeroko rozumianej kultury, także życia religijnego, jesteśmy świadkami procesu przemieszczania wartości od tradycyjnych ku liberalnym¹⁶³. Mówi się wręcz o dramatycznych zmianach, dokonujących się w warunkach postępującej dyferencjacji społecznej i strukturalnej indywidualizacji religijności¹⁶⁴. Zdaniem Janusza Mariańskiego społeczna rola Kościołów będzie ewoluować od pierwszoplanowej do pogłębionej¹⁶⁵. Jesteśmy świadkami sporu toczonego między Kościołem a nowoczesną mentalnością o zagospodarowanie przestrzeni wolności w społeczeństwie¹⁶⁶, ponadto kierunek przemian jest rozpoznany – prawdopodobnie niebawem podejście do religii będzie bardziej wiązać się z osobistym doświadczeniem religijnym niż nauczaniem kościelnym, bardziej z religijnością prywatną niż oficjalną. Eklezjalny ateizm i religijność pozakościelna wydają się narastać¹⁶⁷. Podobne stanowisko reprezentuje Wojciech Świątkiewicz, stwierdzając rozpowszechnianie się tzw. ateizmu praktycznego, co objawia się nie tylko odchodzeniem od rytuałów i praktyk kościelnych, ale i od przekazywania prawd wiary, religijnej socjalizacji. Jego zdaniem dowodzi to dystansu wobec zinstytucjonalizowanej religijności, który stał się swoistą normą kulturową¹⁶⁸. Być może ma to związek z obserwowaną cechą charakterystyczną świadomości zbiorowej ludzi współczesnych, jaką jest powszechna niechęć i nieufność wobec instytucji życia publicznego¹⁶⁹, co manifestuje się także na płaszczyźnie życia religijnego. Przebieg zjawiska jest udokumentowany: „socjologowie, którzy konstatują fakt odchodzenia społeczeństwa Zachodu od religii (chrześcijańskiej) w wyniku rozwoju urbanizacyjno-industrialnego twierdzą, że dotyczy to głównie obowiązkowych praktyk powtarzanych w określonym rytmie, a w mniejszym stopniu dotyczy praktyk jednorazowych i o charakterze prywatnym. Na podstawie wyników badań empirycznych dowodzą, że rozluźnienie więzi z religią i Kościołem rozpoczyna się w wymiarze praktyk publicznych, a dopiero później w prywatnej sferze modlitwy i wiary religijnej”¹⁷⁰. Ponadto „(...) można przewidywać, że religijność Polaków, mimo chwilowego wzrostu (na początku lat 90. ubiegłego stulecia – przyp. T.P.), nie utrzyma się na tym samym poziomie, lecz będzie słabnąć. Składają się na to różne motywy, zwłaszcza patriotyczne i polityczne, które ją dotychczas podtrzymywały. Wraz z ich słabnięciem lub zanikaniem manifestowanie religijności przez masowy udział w praktykach religijnych okaże się zbyteczne. (...) Na pewno wzrośnie obojętność religijna związana z materializmem

¹⁶³ Zob. E. Budzyńska, *Ład moralny...*, s. 208.

¹⁶⁴ Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 185.

¹⁶⁵ Por. ibidem, s. 289.

¹⁶⁶ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 200.

¹⁶⁷ Zob. J. Mariański, *Kościół a religijność młodzieży*, w: *Od kościoła ludu...*, s. 104.

¹⁶⁸ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 113 i 317.

¹⁶⁹ Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 260.

¹⁷⁰ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 145.

praktycznym i konsumizmem. (...) Można zasadnie przypuszczać, że na upowszechnienie się obojętności religijnej będzie miała istotny wpływ kształtująca się obecnie klasa średnia¹⁷¹. Według Ewy Budzyńskiej można oczekiwać dalszego wzrostu znaczenia ładu liberalnego (wartości samorealizacyjnych oraz tolerancji) w miarę postępu wymiany pokoleń w Polsce, wzrostu poziomu wykształcenia oraz poziomu życia, powolnego zaniku kultur lokalnych (związanych z dzielnicami miast lub regionami), przy znamiennej marginalizacji roli religii w aksjologicznym wymiarze własnego życia¹⁷² (zależność orientacji życiowych, miejsca zamieszkania oraz form uczestnictwa w tzw. kościelności będzie przedmiotem dalszych analiz). Problem perspektyw religijności „dotyka kwestii najbardziej fundamentalnych wartości odnoszących się do kondycji moralnej człowieka, do jego postaw i zasadniczych orientacji życiowych odzwierciedlających idee obecne w kulturze współczesnej”¹⁷³. Religijność, podobnie jak religia – zdaniem badaczy – może przetrwać poprzez inkulturację, poprzez wpisanie we wzory kultury współczesnej¹⁷⁴, adaptację opartą na regułach życiowego konformizmu.

Z zagadnieniem zmiany w obszarze religijności, nierozzerwalnie związane są przemiany w sferze moralności. Wpływ zsekularyzowanych norm i wzorów zachowań powoduje, że coraz trudniejsza staje się socjalizacja religijna i moralna¹⁷⁵, dokonująca się w środowiskach rodzinnych i lokalnych. Badaczka struktury społecznej, Ewa Budzyńska, zauważa: „We współczesnych społeczeństwach typu «post-» (czyli postindustrialnych, postmodernistycznych, postchrześcijańskich, postetycznych) dokonują się przemiany w sferze moralności, polegające na odchodzeniu od wartości tradycyjnych, często o religijnej genezie, zorientowanych na wspólnotę w wymiarze społecznym i na ascetyzm w wymiarze indywidualnym, i ewoluowaniu w kierunku wartości postmodernistycznych, skoncentrowanych na potrzebach jednostki, zwłaszcza tych sztucznie wykreowanych przez kulturę masową (np. kult ciała, przyjemności itp.). W tak coraz bardziej zindywidualizowanej moralności zaczyna zmniejszać się wrażliwość na potrzeby drugiego człowieka i środowiska społecznego, ztraca się chęć bezinteresownego poświęcenia własnych dóbr (czasu, sił, pieniędzy) dla celów «poza-ja», gdyż priorytetem staje się własny rozwój, sukces, prestiż, własna wolność”¹⁷⁶. Etyka sytuacyjna staje się podporządkowana dobru najwyższemu – supersuwerenowi, czyli własnemu „ja”, *ego*.

Według Janusza Mariańskiego w rzeczywistości społecznej nigdy nie zostanie osiągnięta pełna harmonia pomiędzy standardami etycznymi a poglądami

¹⁷¹ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 260.

¹⁷² Zob. E. Budzyńska, *Ład moralny...*, s. 152.

¹⁷³ W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 80.

¹⁷⁴ Ibidem, s. 201.

¹⁷⁵ J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 77.

¹⁷⁶ E. Budzyńska, *Ład moralny...*, s. 102.

i zachowaniami jednostek, jednak współcześnie jesteśmy świadkami rosnącej rozbieżności w tym zakresie¹⁷⁷, ponadto dynamika zmian w świadomości religijnej młodzieży jest większa niż zmiany w zewnętrznym zaangażowaniu religijnym, czego powodem może być prawidłowość malejącego poziomu religijności, zaobserwowana przez Marię Libiszowską-Żółtkowską¹⁷⁸. Zmiany kulturowe i społeczne manifestują się na przykład w desakralizacji niedzieli¹⁷⁹. Innym symptomem kryzysu, spowodowanym między innymi antynatalistyczną polityką państwa i wzorcami kultury masowej nieprzychylniej rodzinom wielodzietnym (czy wręcz dzietności i trwałości rodziny), jest kryzys instytucji małżeństwa i rodziny¹⁸⁰, skwapliwie odnotowywany i nagłaśniany przez media.

Wprawdzie „socjologowie religii dawno już stwierdzili, że nic nie działa na związki wyznaniowe bardziej rozkładowo niż dobrobyt i pełna obojętności tolerancja”¹⁸¹, która charakteryzuje ponowoczesność i której skutki obserwujemy wokół, lecz wciąż „rola religijności i Kościoła, jako instytucji stojącej na straży ładu społecznego, może być kreatywna, umiejętnie wpisująca sezonowo atrakcyjne wartości w swoje uniwersalistyczne przesłanie. W przypadku tradycji kultury religijnej na Górnym Śląsku doświadczenia przeszłych pokoleń pokazują kierunki takich rozwiązań. Z tradycji wynikają szanse. Teraźniejszość niesie z sobą liczne zagrożenia. Przyszłość zależy od stosunku do przeszłości”¹⁸². Podobny pogląd głosi Janusz Mariański, według którego w nowych warunkach społeczno-kulturowych, gdy zanikają dawne tradycyjno-społeczne uwarunkowania religijności, wiara przestaje być oczywistością kulturową. Wiara religijna zakłada decyzje i wolny wybór, zatem zaakcentowanie indywidualności i wolności stwarza możliwości pełnego przeżycia wiary chrześcijańskiej w sposób wolny i dojrzały, bez społecznego nacisku i tradycji¹⁸³. Stwierdza także, iż Kościoły chrześcijańskie słabo radzą sobie z wyzwaniem płynącymi ze zdystansowanej kościelnie religijności, a zwłaszcza religijności zindywidualizowanej (postmodernistycznej). Ożywienie religijne we współczesnym świecie przebiega poza obrębem zinstytucjonalizowanych Kościołów chrześcijańskich. Chrześcijaństwo z pewnością przetrwa, czy to w formie kościelnej czy pozakościelnej, podobnie jak dzisiaj nie jest rzeczywistością zanikającą. Stąd mówienie o społeczeństwach postchrześcijańskich, zdaniem Mariańskiego, jest

¹⁷⁷ Zob. J. Mariański, *Religijność w procesie przemian*, Warszawa 1991, s. 105.

¹⁷⁸ Zob. idem, *Kościół a religijność...*, s. 103. Maria Libiszowska-Żółtkowska stwierdza: „Każde następne pokolenie jest trochę mniej religijne od pokolenia własnych rodziców”, M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 93.

¹⁷⁹ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 170. Obszerną analizę tego fenomenu zawiera także monografia J. Baniaka, *Desakralizacja kultu religijnego...*

¹⁸⁰ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 82.

¹⁸¹ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 184.

¹⁸² W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 117.

¹⁸³ Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 49.

co najmniej przedwczesne. Sekularyzacja nie postępuje jednokierunkowo i nie jest nieodwracalną formą rozwoju społecznego¹⁸⁴. Świadczą o tym zarówno dane obrazujące skalę uczestnictwa w zinstytucjonalizowanych formach życia religijnego, czyli tzw. kościelności, jak i zjawisko religijności pozakościelnej.

2.3. Praktyki religijne manifestacją przynależności do wspólnoty lokalnej

Światopogląd kieruje naszym postępowaniem. „Wszyscy świadomie bądź nieświadomie opieramy się na przyjętym przez siebie kanonie prawd, zasad, norm i wizji życia. Dla jednych wypływają one z religii, dla innych z koniecznego porządku świata czy z potrzeb osobistych”¹⁸⁵. Realizacja religijności w ramach instytucji kościelnych pozwala na empiryczny ogląd tzw. żywotności religijnej. Religijność jest wówczas utożsamiana z kościelnością. Zakres oraz intensywność praktyk określają poziom religijności społeczności, a formy indywidualnej i grupowej pobożności stanowią budulec kultury grupy. Praktyki wielokrotne, charakteryzowane wskaźnikami *dominantes* oraz *communicantes*, często są interpretowane jako wskaźniki pobożności¹⁸⁶. Fenomen kościelności łatwo możemy zaobserwować w codziennej rzeczywistości, zwłaszcza że Polska jest społeczeństwem o względnie silnie uwidaczniającym się wpływie religii na życie codzienne. Powszechność praktyk kościelnych stanowi o swoim fenomenie kulturowym¹⁸⁷, a odsetek osób wierzących, przynajmniej według subiektywnych deklaracji respondentów, jest w Polsce dość wysoki i wynosi około 90%¹⁸⁸. Nie należy przy tym bezkrytycznie utożsamiać Kościoła i religii, ani rozstrzygać, czy we współczesnym społeczeństwie jakiegokolwiek społecznie zobiektywizowane struktury znaczeniowe – z wyjątkiem tradycyjnych zinstytucjonalizowanych doktryn religijnych – działają integrująco na zachowania życia codziennego i usprawiedliwiają kryzysy tych zachowań¹⁸⁹.

Jak zauważa Elżbieta Firlit, „integracyjna funkcja religii wielokrotnie była przedmiotem analiz socjologicznych w odniesieniu do społeczeństw tradycyjnych, zaś w przypadku społeczeństw współczesnych poddanych procesom

¹⁸⁴ Zob. J. Mariański, *Zmieniająca się tożsamość religijna we współczesnej Europie. Religijność pozakościelna*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, red. I. Borowik, K. Leszczyńska, Kraków 2007, s. 257.

¹⁸⁵ R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa...*, s. 184.

¹⁸⁶ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 26-35.

¹⁸⁷ Zob. ibidem, s. 147.

¹⁸⁸ Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 255.

¹⁸⁹ Por. T. Luckmann, *Niewidzialna...*, s. 62.

globalizacji, dyferencjacji strukturalnej i wzmożonej ruchliwości społecznej, funkcja ta przestała być jednoznaczna i tym samym stała się przedmiotem wielu polemik i zróżnicowanych stanowisk formułowanych przez badaczy religii i religijności¹⁹⁰. Również religijność jako fakt społeczno-kulturowy domaga się dogłębnego zbadania i interpretacji, a społeczna i kulturotwórcza funkcja religii w polskiej historii domaga się jej uwzględnienia w analizowaniu tożsamości¹⁹¹ – zarówno religijnej, jak i lokalnej. Wszystkie religie posiadają społeczny wymiar. Religia, nadając sens ludzkiemu działaniu i strukturom społecznym, w których jest osadzona, pełni funkcję społeczno-integrującą¹⁹². Dla pełnej ekspresji domaga się innych osób – choćby kapłana czy współwyznawców. Ponadto „znaczenie religii polega na jej zdolności dostarczania zarówno jednostkom, jak i całym grupom ludzkim, z jednej strony, źródeł ogólnych, ale zarazem dystynktywnych koncepcji i pojęć o świecie, o samym sobie i o relacjach, jakie pomiędzy światem a człowiekiem zachodzą.”¹⁹³. Inni są potrzebni także z powodu tego, że postawy wobec religii warunkowane są nie tylko dziedzictwem poglądów, ciągłością rodzinnej tradycji, ale także szerszym środowiskiem grupowym¹⁹⁴. Religijność, podobnie jak kultura, jest dziedziczona w procesie socjalizacji, stanowi – posługując się terminem S. Ossowskiego – dziedzictwo kulturowe, czyli przekazywanie w ramach życia rodzinnego wartości kulturowych, w tym religijnych. „Charakterystyczne jest, że szansa statystyczna praktyk religijnych młodego pokolenia zależy od religijnej auto-identyfikacji poprzedniego pokolenia. Podobnie jak religijność, dziedziczy się również niereligijność. Dzieci rodziców praktykujących będą przejawiały analogiczne postawy religijne jak ich rodzice – z odchyleniem najwyżej kilku procent. Podobnie dzieci rodziców niepraktykujących będą przejawiały postawy areligijne. Religijność będzie dla nich obcym elementem kultury odziedziczonym w domu rodzinnym”¹⁹⁵. Religijność realizowana poprzez praktyki religijne stanowi sposób manifestacji utożsamiania się z wartościami uznawanymi w grupie, stając się sposobem przynależności do wspólnoty. „Religia jako system wierzeń, doktryn i wzorów praktyk religijnych tworzy nie tylko model interpretacji świata (model *of*), ale zawiera również zasady i wytyczne jego społecznego tworzenia (model *for*). Obejmuje podmiotowe i przedmiotowe źródła legitymizacji społecznego świata”¹⁹⁶. Konfesja i wynikające z niej nakazy są elementem wzoru kulturowego mającego wpływ na zachowania społeczne, albo

¹⁹⁰ E. Firlit, *Integracyjna funkcja religii...*, s. 257.

¹⁹¹ Zob. R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa...*, s. 29.

¹⁹² Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 13. Zob. także: ibidem, *Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania*, Katowice 1987, s. 80.

¹⁹³ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 145.

¹⁹⁴ Zob. M. Libiszowska-Zółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 86.

¹⁹⁵ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 353.

¹⁹⁶ W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 61.

przynajmniej na wyobrażenia o tym, jak owe zachowania powinny się odbywać np. w dziedzinie moralności rodzinnej¹⁹⁷, ale także spędzania wolnego czasu, ubioru czy diety. Praktyki religijne poddane analizie socjologicznej mogą być traktowane nie jako odniesienie do sacrum, lecz transmisja kulturowa, międzypokoleniowy przekaz, ciągłość pozwalająca na zachowanie tożsamości religijnej, element ładu społecznego zbiorowości¹⁹⁸.

Człowiek jako istota społeczna także w dziedzinie religijnej potrzebuje innych, aby w tak utworzonej wspólnocie wiary podtrzymywać przekonania religijne. Tak zwana struktura wiarygodności utrzymuje we względnej stałości wartości, normy i wzory zachowań¹⁹⁹, co najwyraźniej widoczne jest w zinstytucjonalizowanych formach religijności. „Instytucjonalizacja może być rozumiana wąsko jako kompleks tych wszystkich przekonań, postaw i relacji religijnych jednostek, związanych z Kościołem jako instytucją, które się ukształtowały w procesie historycznym i są obecne w społeczeństwie. Takie rozumienie instytucjonalizacji jest w swoim zakresie bliskie tzw. religijności instytucjonalnej, zwanej inaczej kościelnością²⁰⁰, będącej manifestacją wiary poprzez nakały religijności. Pełna instytucjonalna specjalizacja religii występuje w określonych okolicznościach społeczno-historycznych. W społeczeństwach, w których religia przyjmuje tę formę społeczną, jest rzeczą powszechnie uznawaną, iż Kościół jest pośrednikiem religii²⁰¹.

Religijność manifestująca się w kościelności, ze względu na dostępność badaniom empirycznym, jest częstym przedmiotem badań socjologii religii. Mimo silnego związku korelacyjnego religijność i kościelność nie mogą być jednak z sobą utożsamiane. Według Janusza Mariańskiego Kościół (kościelność) i religia (religijność) są dwiema odrębnymi rzeczywistościami, połączonymi układem wzajemnych powiązań i uzależnień, przy czym pierwsza płaszczyzna ma bardziej instytucjonalny charakter, druga – bardziej osobowy²⁰². Zdaniem Wojciecha Świątkiewicza praktyki religijne w sposób najbardziej widoczny powiązane są z instytucjonalnym modelem religijności, czyli kościelnością, a jednocześnie z ogólnymi wzorami kulturowymi właściwymi danej społeczności. Formy i treści praktyk religijnych odzwierciedlają wzory obecności religii w dziejach danej kultury²⁰³.

Dla Wojciecha Świątkiewicza praktyki jednorazowe są najbardziej powszechną formą partycypacji w kościelności, niekiedy są też jedynym społecznie

¹⁹⁷ Zob. ibidem, s. 136.

¹⁹⁸ Zob. A. Kasperek, *Wymiary zaangażowania religijnego mieszkańców Katowic – studium socjologiczne*, w: *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Warszawa 2009, s. 195.

¹⁹⁹ Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 321.

²⁰⁰ I. Borowik, *Religia we współczesnych społeczeństwach...*, s. 22.

²⁰¹ Zob. T. Luckmann, *Niewidzialna...*, s. 110.

²⁰² Zob. J. Mariański, *Kościół a religijność...*, s. 98.

²⁰³ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 160.

manifestowanym wyrazem własnej religijności lub przywiązania do tradycji i Kościoła. W pewnych sytuacjach ilustrują także zjawiska niereligijnej kościelności. Praktyki jednorazowe są najsilniej narażone na horyzontalizację ich aksjologicznych uzasadnień. Zaakcentowane funkcje ornamentacyjne, jakie pełnią towarzysząc ważnym wydarzeniom w życiu człowieka, sprzyjają międzypokoleniowo przekazywanej trwałości form, ale niekoniecznie pogłębianym religijnym odniesieniom²⁰⁴. Jak twierdzi Władysław Piwowarski „mimo obserwowanych współcześnie faktów niewierności wobec wymagań instytucji religijnych i powstawania religijności pozainstytucjonalnej, wydaje się, że socjologowie religii słusznie postulują, by w określaniu zjawiska religijnego uwzględniać religijność zinstytucjonalizowaną, choć stopień jej związku z instytucjami religijnymi może być różny. Nowe formy religijności nie są uchwytne w badaniach, chyba że przyjmą jakąś postać zinstytucjonalizowaną. Niemniej w operacjonalizacji pojęcia religijności nie można ograniczać się wyłącznie do wskaźników religijności ściśle instytucjonalnej”²⁰⁵, zwłaszcza że ma ona charakter dynamiczny. Oczekiwania te znajdują odzwierciedlenie w badaniach socjoreligijnych prowadzonych w społeczeństwach zachodnich, które wskazują na dwa – zdaje się nieodwracalne – procesy kulturowo-społeczne: dokonującą się marginalizację kościelności i prywatyzację religijności²⁰⁶.

Janusz Mariański – przywołując tezę Luckmanna o prywatyzacji religii – zwraca uwagę, że procesów tych nie należy utożsamiać z sekularyzacją: „Wątpliwości odnoszące się do tezy sekularyzacyjnej narastały w związku z pojawieniem się nowych form religijności w różnorodnych ruchach religijnych na zewnątrz i wewnątrz wielkich Kościołów. Według Thomasa Luckmanna będziemy bliżsi prawdy, jeżeli zamiast mówić o sekularyzacji, wskażemy na zmianę kształtów (postaci) religii. Recesja instytucjonalnie specyficznych form religijności nie oznacza recesji wszelkiej religijności. Nie można tych procesów utożsamiać. W społeczeństwach wolnego rynku i demokracji nie istnieją już możliwości wprowadzenia jakiejś nadrzędnej cenzury czy daleko idącej kanonizacji jednego światopoglądu. Jednostki, a także w pewnych warunkach i grupy społeczne, mogą sobie wybierać z otwartego rynku odpowiadające im modele religijności i nadawać im charakter zobowiązujący. W tym kontekście Luckmann mówi o ożywieniu dawnych ruchów okultystycznych i spirytystycznych, o ruchu New Age, o niektórych ruchach ekologicznych”²⁰⁷. Obserwujemy zmianę form religijności, przejawiającą się w różnych postaciach tzw. religijności pozakościelnej, będących urzeczywistnieniem trwałych i uniwersalnych

²⁰⁴ Zob. ibidem, s. 169.

²⁰⁵ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 47.

²⁰⁶ Zob. ibidem, s. 355.

²⁰⁷ J. Mariański, *Zmieniająca się tożsamość religijna...*, s. 247.

potrzeb religijnych człowieka²⁰⁸. Podkreślmy – zmiana dotyczy form, nie istoty religijności.

Współczesnych zjawisk religijnych nie można zawężyć do ich kościelnego wyrazu, podobnie jak religii nie należy utożsamiać z jedną, historycznie określoną formą zinstytucjonalizowanej struktury. Według Luckmanna „jednoznacznie eklezjalna definicja religii prowadzi w konsekwencji – w kontekście odnotowanych tendencji spadkowych postaw prokościelnych na Zachodzie – do fałszywej tezy o areligijności społeczeństw industrialnych. Procentowo wysoki wskaźnik zaniechania praktyk publicznych i osłabienie instytucjonalnych więzi z Kościołem, a także spadek rangi prestiżu zawodu i autorytetu urzędu księdza odnotowany w badaniach nad stratyfikacją społeczną nie są równoznaczne z zanikiem religii, religijnych potrzeb czy religijnie uwarunkowanych postaw światopoglądowych, a są raczej wynikiem zmieniającego się stylu życia. Religia staje się sprawą bardziej prywatną, przybiera formę – według określenia T. Luckmanna – religii niewidzialnej”²⁰⁹. Zdaniem Janusza Mariańskiego religijność pozakościelna, zawierając ogromny potencjał poznawczy, staje się nowym wyzwaniem dla socjologów²¹⁰. Pojawia się w kontekście społeczno-kulturowym, będącym w procesie zmiany i przejścia od tradycji do detradycjonalizacji, od instytucjonalizacji ku deinstytucjonalizacji, od heteronomii w stronę autonomii, od wielkiej do małej transcendencji²¹¹. Parafrazując opinię Elżbiety Firlić, można stwierdzić, że cechą wspólną zróżnicowanych form współczesnych ruchów religijnych, przejawiających się w różnorodnych formach religijności

²⁰⁸ Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 164.

²⁰⁹ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 22-23.

²¹⁰ J. Mariański, *Zmieniająca się tożsamość religijna...*, s. 254. Janusz Mariański stwierdza: „Operacjonalizacja pojęcia religijności pozakościelna jest sprawą bardzo skomplikowaną i rzadko staje się przedmiotem refleksji socjologicznej. Detlef Pollack i Gert Pickel skonstruowali w swoich analizach statystycznych opartych na materiałach z sondażu «Albus 1991» uproszczony indeks religijności pozakościelnej: wiara w istnienie wróżbitów przepowiadających przyszłość, przekonanie o wpływie gwiazd na własne życie, wiara w osoby przynoszące szczęście oraz wiara w uzdrowicieli wyposażonych w nadnaturalne siły. Przeprowadzone analizy statystyczne potwierdziły tezę, że nie istnieje związek między procesami indywidualizacyjnymi, charakterystycznymi dla nowoczesnych społeczeństw, a akceptacją pozakościelnych form religijności. Indywidualizacja nie korelowała również z religijnym synkretyzmem. Odchodzenie od pozakościelnych form religijnych (w wyżej podanym znaczeniu) i do różnych form synkretyzmu, lecz raczej do odchodzenia od Kościoła i religii w ogóle. Jeżeli nawet synkretyczne i pozakościelne formy religijności upowszechniły się w ostatnich dziesięcioleciach, to raczej dotyczą one tych środowisk, w których przeważają postawy nieindywidualistyczne. Wśród osób o nastawieniach indywidualistycznych wzrastał dystans wobec wszelkich form religijności, zarówno tradycyjnych, jak i alternatywnych. Przeprowadzone analizy stawiają pod znakiem zapytania tezę dotyczącą indywidualizacji religijności. Ujawniają one pośrednio, że religijność chrześcijańska (kościelna) ujawnia się o wiele wyraźniej u tzw. materialistów niż u postmaterialistów (według terminologii Ingelhart). To samo dotyczy religijności pozakościelnej”.

²¹¹ Zob. ibidem, s. 249.

pozakościelnej, jest pluralizm celów i bogactwo treści²¹². Liczne grupy i wspólnoty religijne oraz katolickie stowarzyszenia społeczne są dla badaczy zarówno wyrazem życia religijnego, jak i aktywności społecznej katolików świeckich²¹³.

W opinii socjologów istotnym jest uwzględnienie w badaniach specyfiki grupy, kontekstu społeczno-kulturowego, w jakim ona funkcjonuje, gdyż poziom religijności, niezależnie od unifikującego kontekstu kultury i nasycenia strukturami kościelnymi, może być różny w różnych grupach społecznych²¹⁴. Wśród badaczy istnieje opinia, że religia często jest traktowana w Polsce jako oczywistość, „wartość wspólna, kulturowa i mało zobowiązująca. W konsekwencji też religijność z nią związana jest odświętna i manifestacyjna”²¹⁵, ograniczona do zewnętrznych form zaangażowania. Diagnoza teraźniejszości pozwala prognozować, że związek między religijnością i kościelnością w społeczeństwie polskim doby postmodernistycznej stanowi pewne zagrożenie, gdyż osłabienie czy utrata kościelności może pociągać za sobą negatywne przemiany w religijności. Obserwowane osłabienie zaufania do Kościoła będzie w przyszłości jednym z istotnych czynników generujących kryzysy religijne. Najbardziej dobitnie dostrzec można dokonujące się przemiany w dziedzinie moralności – ta podbudowana kościelnym systemem etycznym wydaje się być w wyraźnej mniejszości²¹⁶.

Religia legitymizuje świat, „nadaje mu znaczenie i wartość, strukturyzuje i hierarchizuje, wyznacza parametry czasu i przestrzeni, tworząc uniwersum symboliczne, do którego świat należy, a które obejmuje sobą nie tylko świat”²¹⁷. Współcześnie jesteśmy świadkami fundamentalnych sporów o koncepcję człowieka jako wartości i moralność rodzinną, niszczącego pojęcie dobra wspólnego oddziaływania wartości indywidualistycznych, kultu tego, co subiektywne, żywiołowe, nieraz chaotyczne, nieracjonalne i asystemowe. Kultura weszła w fazę zwaną postmodernizmem. Pluralizm kulturowy ułatwia odrzucenie prawdy obiektywnej i relatywizm etyczny, co bezpośrednio zagraża religijności. Demokratyczny ład społeczny, od ponad dwóch dekad budowany w Polsce, sprawia, że stajemy się otwarci na wpływy kultury zachodniej²¹⁸. Otwarcie to – jak zawsze – niesie z sobą zarówno szanse, jak i zagrożenia.

Historia obfituje w wydarzenia o wielkim znaczeniu dla małych grup społecznych – parafii, dzielnic czy miasta – i całych narodów, co wynika z faktu, że „kultura i religia – co zwłaszcza odnosi się do szeroko pojmowanej sfery

²¹² Zob. E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce...*, s. 145.

²¹³ Ibidem, s. 154. Obserwuje się ponadto częstszą przynależność parafian do grup i wspólnot religijnych niż do katolickich stowarzyszeń społecznych.

²¹⁴ Zob. T. Szawiel, Postawy i orientacje społeczne polskich katolików w trzy lata po rozpoczęciu reform politycznych i ekonomicznych, w: *Od kościoła ludu...*, s. 51.

²¹⁵ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 258.

²¹⁶ J. Mariański, *Kościół a religijność...*, s. 120.

²¹⁷ W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 19.

²¹⁸ Zob. ibidem, s. 115-118.

praktyk religijnych – pozostają we wzajemnych powiązaniach, niejednokrotnie wyznaczając kierunek rozwoju społecznego i kształtując losy dziejowe społeczności²¹⁹. Tak zwana kultura religijna jest pochodną wzajemnie warunkujących się oddziaływań religii, kultury i warunków społecznych. Również parafia może być lokalnym centrum oddziaływania kulturalnego, wpływać na istnienie, charakter i rozwój kultury danego obszaru²²⁰. Do zagadnienia roli parafii w procesie integracji społecznej powrócimy w kolejnych rozdziałach.

Trudno nie zgodzić się z opinią Stefana Czarnowskiego, według którego kultura religijna danej zbiorowości nie jest tym samym, co wyznawana przez nią religia²²¹. Do elementów kultury religijnej należy zaliczyć cały szereg wartości, norm i wzorów zachowań inspirowanych religią, ale realizowanych na obszarze „codzienności” – zachowań niebędących elementem rytuału, postaw korespondujących (bądź nie) z wymaganiami konfesyjnymi. Religijność jest jedną z możliwych emanacji przywiązania do tradycji, manifestacją uznawanych wartości i norm, akceptacji kanonu prawd, szerzej – kultury. „Badając religię w jej najprostszych formach, poznajemy instytucje społeczne w stanie niejako czystym. Okazuje się bowiem na przykład, że moralność przestałaby być moralnością, gdyby nie zawierała składnika religijnego. Oczywiście trzeba pamiętać, że Durkheimowskie rozumienie religii miało niewiele wspólnego z jej rozumieniem potocznym, wiążącym wszelką religię z wiarą w jakieś zjawiska nadprzyrodzone. Durkheim określa religię nie przez treść wierzeń, która jest historycznie zmienna i bynajmniej nie zawsze teologiczna, lecz przez funkcję polegającą na integrowaniu społeczeństwa i regulowaniu zachowania się jednostek. W tym sensie, powtarzane wielokrotnie przez Durkheima twierdzenie, że zjawiska społeczne mają zawsze charakter mniej lub bardziej religijny, wydaje się ewidentnym pleonazmem²²². Jeśli „społeczne” utożsamić z tym, co „religijne”, polemikę z tezą, iż praktyki religijne stanowią manifestację przynależności do wspólnoty, trzeba uznać za nieuprawnioną.

²¹⁹ W. Świątkiewicz, *Religijność w specyfice regionalnej kultury*, w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców...*, s. 34.

²²⁰ Zob. J. Majka, *Socjologia parafii...*, s. 221.

²²¹ Zob. S. Czarnowski, *Kultura*, Warszawa 1958, s. 80 oraz J. Majka, *Socjologia parafii...*, s. 22.

²²² J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981, s. 435.

ROZDZIAŁ 3

Kłodnica jako miejsce przemian społeczno-kulturowych

Kłodnica stanowi część Halemby – najbardziej na południe wysuniętej dzielnicy Rudy Śląskiej, leżącej w centralnej części aglomeracji katowickiej. Z trzech stron – północnej, wschodniej i południowej – Kłodnica jest wyodrębniona terytorialnie z obszaru miasta poprzez kompleks Lasu Kochłowskiego¹. Od strony zachodniej granicę stanowią obszary przemysłowe Kopalni Węgla Kamiennego „Halemba”, nieczynnej Elektrowni „Halemba” oraz rozpościerająca się między nimi dolina meandrującej rzeki Kłodnicy. Na południowym brzegu, w tzw. Starej Kuźnicy, znajdowała się kuźnica żelaza, przy której ok. roku 1394 rozwinęło się osadnictwo². Produkcja żelaza trwała ok. 400 lat, do czasu wyczerpania zasobów rud darniowych. Pośrednio działalność ta – poprzez wyręb lasu i pozyskiwanie drewna do produkcji węgla drzewnego – przyczyniła się do zwiększenia areálu przeznaczonego pod uprawy. Przemysł hutniczy oraz korzystne położenie – nad rzeką, na szlakach prowadzących z Kochłowic do Halemby oraz Wirku do Śmiłowic i Panewnik – bez wątpienia stanowiły czynnik miastotwórczy. Z czasem rozwój hutnictwa oparto o jedną z pierwszych na Śląsku kopalni węgla kamiennego („Friedrichshoff”), funkcjonującą na terenie Kuźnicy od 1774 roku. Początek XX stulecia stanowił okres *prosperity* Kłodnicy – rozwój przemysłu wydobywczego sprawiał, że rozwijała się lokalna gospodarka, kwitł drobny handel i usługi, znaczny odsetek mieszkańców wciąż związany był jednak z rolnictwem.

Pomimo faktu administracyjnej przynależności do dzielnicy Halemba, będącej częścią Rudy Śląskiej – miasta utworzonego z kilkunastu dzielnic i przysiółków, scalonych decyzją władzy ludowej PRL-u w 1959 roku – Kłodnica stanowi przestrzennie odrębny fragment o specyficznej zabudowie i swoistej

¹ Na północy, w Lesie Kochłowskim, znajdują się bunkry wchodzące w skład Obszaru Warownego „Śląsk”, stanowiące atrakcję dla miłośników militariów, ale także świadectwo skomplikowanej historii polsko-niemieckiego pogranicza. Dziedzictwo to powinno stać się instrumentem edukacji historycznej, wymaga jednak konserwacji i ochrony. Inicjatywa ta z pewnością uzyskałaby wsparcie funduszy strukturalnych Unii Europejskiej.

² Zob. szerzej: J. Kołodziej, *Jesteśmy z żelaza, czyli rzecz o Starej Kuźnicy i Kłodnicy*, Ruda Śląska 2009.

tożsamości mieszkańców. W krajobrazie zupełnie brak osiedli mieszkaniowych – tzw. blokowisk – powstałych na terenie pobliskiej Halemby w latach 60. i 70. XX wieku, dominuje zabudowa mieszkaniowa niskiej intensywności, w większości wolnostojące domy jednorodzinne, rzadziej zabudowa bliźniacza i szeregowa. Walory środowiskowe, wciąż modernizowana infrastruktura techniczna oraz bliskość autostrady A4 umożliwiającej szybkie połączenie z miastami konurbacji katowickiej sprawiły, że w ciągu minionych 10-15 lat Kłodnica stała się miejscem intensywnej zabudowy mieszkaniowej jednorodzinnej oraz szeregowej, realizowanej przez deweloperów. W sąsiedztwie starszych budynków, niektórych pamiętających przełom XIX i XX wieku, występują zabudowania gospodarskie: stodoły, chlewy, obory, często tzw. drewnutnie i gołębniki. W przydomowych ogródkach widać sporadycznie uprawy warzywne i sadownicze, dominuje zieleń dekoracyjna, natomiast tradycyjną hodowlę i uprawę użytków rolnych prowadzi ledwie kilku gospodarzy. Kłodnica składa się z dwóch części, leżących po przeciwnych stronach rzeki Kłodnicy, będącej dopływem Odry – położonej na południowym brzegu Starej Kuźnicy i leżącej na północy Kłodnicy. Dzisiaj obie nazwy funkcjonują jedynie w obiegu zwyczajowym, oficjalnie używana jest nazwa Kłodnica³.

Przez lata Kłodnica była modelowym przypadkiem homogenicznej przestrzeni i społecznie całości, gdzie wszyscy się znali (zwłaszcza że byli z sobą w różnym stopniu spokrewnieni), co skutkowało występowaniem więzi lokalnej, stanowiącej szczególną odmianę więzi społecznej. W małych homogenicznych społecznościach, które rzadko tylko przyjmują ludzi z zewnątrz, jest to więź dana przez środowisko rodzinne, zbliża się ona do więzi naturalnej. Zjawisko to można zaobserwować w tradycyjnych społecznościach wiejskich, w których utrzymuje się typ małych, zamkniętych zbiorowości lokalnych. Poprzez procesy industrializacji i urbanizacji, charakter wiejskich i małomiejskich społeczności lokalnych ulega zmianie – stają się one coraz bardziej heterogeniczne, wraz z tym różnicują się stosunki między ludźmi, słabnie lub zanika łącząca wszystkich więź społeczna dawnego typu. Więzi społeczne, które wykształcają się między poszczególnymi grupami w takiej zbiorowości, nie odpowiadają już pojęciu więzi lokalnej lub przynajmniej w nim się nie wyczerpują⁴. Wobec

³ Obszar parafii obejmuje następujące ulice: Adama Asnyka, Bagienna, Pawła Burszki, Marii Dąbrowskiej, Ignacego Kaczmarka, Kłodnicka, Kochłowska, Marii Kuncewiczowej, Ligocka, Łanowa, Makowa, Mikołowska, Miła, Nowowiejska, Odrzańska, Elizy Orzeszkowej, Panewnicka, Piękna, Józefa Poniatowskiego, Haliny Poświatowskiej, Ptasia, Kazimierza Pułaskiego, Marii Rodziewiczówny, Brunona Schulza, Piotra Skargi, Sosnowa, Studzienna, Wawrzyńca Szczudlaka, Romualda Traugutta, Wiśniowa, Wyżynna, Zacisze, Gabrieli Zapolskiej i Żytnia. Niektóre ulice, zwłaszcza zlokalizowane w nowopowstałych częściach parafii, stanowią dojazd do ledwie kilku domów, inne przebiegają przez całą długość Kłodnicy i stanowią trasę komunikacji autobusowej łączącej Halembę z Kochłowicami.

⁴ Zob. P. Rybicki, *Więź społeczna i jej przemiany*, w: *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Kraków 2009, s. 135-136. Zob. także: *Społeczności lokalne i regionalne – metamorfozy*

wszechobecnej w świecie zmiany utrzymanie *status quo* staje się trudne bądź wręcz niemożliwe.

Wśród składowych funkcjonalnej, organicznej i socjologicznej całości, jaką stanowi miasto, znajduje się cały szereg różnego rodzaju elementów łączących w jedną funkcjonalną całość, wśród nich praca w istniejących na terenie tego zespołu zakładach pracy, korzystanie z instytucji oświatowych i naukowych, korzystanie z usług lekarskich, porad prawnych, instytucji handlowych, wreszcie uczestnictwo w kulturze⁵, Kłodnica jest częścią organizmu miejskiego, któremu – zdaniem Wojciecha Świątkiewicza – doskwiera „brak społecznego i kulturalnego centrum miasta. Ruda Śląska postrzegana jest w świadomości jej mieszkańców jako zlepek dzielnic będących również – zasadniczo głównym – układem odniesień identyfikacyjnych ich mieszkańców oraz jako miasto o ubogiej infrastrukturze kulturalnej i socjalnej”⁶. W Kłodnicy brak dynamicznie funkcjonującej placówki kulturalnej, nie ma nawet skweru, który mógłby stać się załączkiem *agory* – miejsca spotkań, rozmów i budowania poczucia wspólnoty. Skromna infrastruktura społeczna nie stanowi – jak chce Józef Majka – motywacji do wyjścia poza obręb swego osiedla i ogarniania świadomością miasta jako całości, życia życiem miasta⁷. Musiały minąć ponad dwie dekady od momentu moralnego i ekonomicznego bankructwa systemu centralnie sterowanego, by w Kłodnicy – staraniem lokalnego samorządu – powstał przyszkolny plac zabaw oraz obiekt sportowy o elementarnym jak na realia XXI wieku standardzie – wielofunkcyjne boisko o nawierzchni tartanowej wraz z bieżnią i rzutniami lekkoatletycznymi⁸. Położenie geograficzne oraz struktura zatrudnienia, w dominującej części oparta na profesjach związanych z przemysłem wydobywczym i rolnictwem, z pewnością wpłynęły – i czynią to nieustannie – na specyfikę tożsamości lokalnej Kłodnicy i jej mieszkańców.

Warto jednak wrócić do początków Kłodnicy, gdyż historia tego miejsca nierozzerwalnie związana jest z historią parafii. Wzrost liczby ludności pod koniec XIX wieku spowodował, że w sąsiedztwie utworzonej w 1908 roku szkoły wybudowano drewnianą kaplicę pw. św. Józefa, którą poświęcono w 1909 roku. Kaplica stała się załączkiem parafii erygowanej dopiero w 1954 roku. Przez lata Kłodnica nie posiadała statusu parafii, była filią parafii Kochłowice. Kościół,

tożsamości zbiorowych: księga jubileuszowa dedykowana profesor Ewie Jurczyńskiej-McCluskey, red. M. S. Szczepański, J. Wróblewska-Jachna, Bielsko-Biała 2009 oraz B. Jałowicki, M. S. Szczepański, *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*, Warszawa 2006.

⁵ Zob. J. Majka, *Socjologia parafii...*, s. 89.

⁶ W. Świątkiewicz, *Miasto przemysłowe – przełamywanie stereotypu (na przykładzie Rudy Śląskiej)*, w: *Miasta przemysłowe we współczesnych badaniach socjologicznych*, red. idem, K. Wódz, Katowice 1997, s. 74.

⁷ Zob. J. Majka, *Socjologia parafii...*, s. 89.

⁸ Zaryzykuję twierdzenie, iż terytorialna i infrastrukturalna marginalizacja stanowiły w przeszłości silny motyw występowania patriotyzmu lokalnego i przyczyniały się do poczucia własnej, odrębnej tożsamości kłodniczan.

wzniesiony staraniem parafian w roku 1949, w roku 2009 obchodził jubileusz 60-lecia istnienia⁹. Zdaniem Elżbiety Firlit parafia rzymskokatolicka w Polsce posiada cechy, które destynują ją do roli aktywnego podmiotu zachodzących przemian społecznych. Szczególnie potencjał zawarty w społecznościach parafialnych, zdolność do podejmowania zbiorowych działań i inicjatyw, może mieć znaczący wpływ na kształt i jakość życia na szczeblu lokalnym¹⁰. Wspólnota parafialna Kłodnicy nominalnie, według ewidencji parafialnej, liczy ok. 2000 wiernych. Według kategoryzacji przyjętej w literaturze przedmiotu Kłodnicę zaliczyć zatem należy do parafii średnich. Ze względu na specyfikę lokalizacji oraz obyczajów stanowić będzie ona przedmiot refleksji oraz badań empirycznych.

3.1. Specyfika tożsamości lokalnej

Genius loci Kłodnicy wynika z jej szczególnego statutu: funkcjonuje w administracyjnym tworze sporego, jak na polskie realia, miasta¹¹, jest częścią najludniejszej dzielnicy (Halemby), stanowi jakby wieś w mieście, gdyż – wydaje się – mentalnie jej mieszkańcom bliżej do społeczności hermetycznej, rządzącej się swoimi prawami. Z drugiej strony, z uwagi na migracje z miast sąsiednich, Kłodnica podlega permanentnej zmianie¹². Ruch ludności i związana z tym

⁹ Parafia Podwyższenia Krzyża Świętego wchodzi w skład struktury organizacyjnej Kościoła katolickiego. „Zgodnie z danymi Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego na rok 2006, w Polsce funkcjonowały 10162 parafie, w tym parafie diecezjalnych było 9495, zakonnych 667. Liczba parafii systematycznie wzrasta. Dla porównania w 1987 roku było ich 8459, w 1994 już 9281”, S. Mandes, M. Rogaczewska, *Parafia rzymskokatolicka w środowisku lokalnym*, w: *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*, red. J. Kurczewska, Warszawa 2008, s. 281.

¹⁰ Zob. E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej*, Warszawa 1998, s. 68.

¹¹ Ruda Śląska liczy 141.521 osób, w tym 72.983 kobiet (51,57%) i 68538 mężczyzn (48,43%). Stan na dzień 31.12.2013 r., zob. www.demografia.stat.gov.pl/bazademografia/CustomSelectData.aspx?s=lud&y=2013&t=00/24/72/011 [dostęp: 19.01.2015]. Na temat zmian demograficznych zob. szerzej: B. Filipczyk-Halladin, *Procesy demograficzne na Śląsku*, w: *Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa*, t. 1, red. W. Świątkiewicz, Katowice 2010, s. 70-82.

¹² Wśród czynników zmiany wymienić należy m.in. zmianę mentalności i wzrost zamożności społeczeństwa. Przed laty autorzy wskazywali na inne czynniki – np. industrializację – (Józef Majka pisał: „Już dziś najbardziej elementarne kategorie: miasto i wieś nie tylko oznaczają faktycznie co innego niż dotychczas, ale okazują się w ogóle niewystarczające. (...) Proces urbanizacji w sensie terytorialnym pozostaje w związku z industrializacją”, J. Majka, *Socjologia parafii...*, s. 74), jednak współcześnie jednym z głównych czynników zmiany jest (sub)urbanizacja, rozumiana jako zabudowywanie terenów podmiejskich, stanowiąca manifest aspiracji życiowych *middle class*. Zjawisko rozrastania („rozpełzania”) się miast z całą pewnością będzie w przyszłości podstawą wielu problemów, a zarazem znaczącym – w sensie treściowym – obszarem badań socjologicznych.

urbanizacja nie pozostają bez wpływu na charakter społeczności lokalnej, a tym samym na jej tożsamość. Kłodnica jest jedną z najmniejszych (pod względem demograficznym) części miasta, przy czym „pojęcie «miasto» w odniesieniu do Rudy Śląskiej bardziej dotyczy jego walorów administracyjnych niż cech społeczno-kulturowych. Miasto w obecnej jego postaci administracyjnej jest stosunkowo nową postacią życia zbiorowego, składającą się z 10 dzielnic¹³.

Teza, iż Kłodnica stanowi wieś w mieście jest o tyle istotna, że „podstawowym wymiarem różnicującym parafię jest podział na wieś i miasto. Parafie wiejskie stanowią ok. 65%, miejsko-wiejskie – 15%, miejskie – 20%. Dane zebrane w 1995 roku pokazywały, że w 52,7% parafii był tylko jeden ksiądz (proboszcz), w 21,6% – dwóch, w 10,7% – trzech, 5,7% – czterech, w 3% – pięciu. Pozostałe 3,5% parafii miało ponad pięciu księży”¹⁴. Szczególnie interesujący wydaje się aspekt miejskości czy też wiejskości parafii Kłodnica, odpowiedź na pytanie, czy istotnie jest ona parafią typu wiejskiego funkcjonującą w mieście (jest to jedna z hipotez badawczych, która w dalszym toku zostanie poddana empirycznej weryfikacji). W odniesieniu do Kłodnicy adekwatne wydaje się stwierdzenie, iż nawet w obrębie wielkiego miasta odnaleźć można parafie bardziej zbliżone pod względem swojej struktury społecznej, przestrzennej i architektonicznej do typu parafii wiejskiej¹⁵.

W tradycji socjologicznej znajdujemy społeczne i religijne¹⁶ kryteria typologii parafii. Wśród społecznych istotnym wydaje się terytorium zamieszkania przez społeczność lokalną, czyli miejsce bytowania¹⁷, przy czym zaakcentować należy możliwość występowania zjawiska deterytorializacji parafii, polegającego na identyfikacji z parafią poza miejscem zamieszkania¹⁸ (np. w przypadku osób zamieszkałych stosunkowo niedawno w Kłodnicy identyfikacja może dotyczyć parafii właściwej dla poprzedniego miejsca zamieszkania). Socjologowie są zgodni, iż w przypadku mniejszych parafii lojalność wiernych

¹³ W. Świątkiewicz, *Miasto przemysłowe...*, s. 73.

¹⁴ S. Mandes, M. Rogaczewska, *Parafia rzymskokatolicka...*, s. 281. Rządy dusz w Kłodnicy od początków powstania parafii sprawował jeden duszpasterz, najpierw wikariusz parafii Kochłowice ks. Franciszek Jerominek, który dekretem otrzymał polecenie zorganizowania nowej placówki duszpasterskiej w Kłodnicy (wybudował tymczasową, drewnianą kaplicę), później proboszczowie – w latach 1957-1988 ks. Henryk Mazurek (któremu najpierw zostało powierzone stanowisko lokalisty z tytułem kuratusa w Kłodnicy), następnie od 1988 r. do 2011 r. ks. Henryk Jersz. Od sierpnia 2011 r. ks. proboszcza Jana Myśliwca wspomaga jego wieloletni poprzednik, posiadający status rezydenta, ksiądz-senior H. Jersz.

¹⁵ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 166.

¹⁶ Typologię podziału przyjętą przez F. Boularda, E. Bodzente, A. Leoni, L. J. Lebreta, Burgalassiego i E. Pina omawia Józef Majka. Zob. J. Majka, *Socjologia parafii...*, s. 152-159.

¹⁷ Zob. A. Kasperek, *Znaczenie locum w czasach globalizacji na przykładzie stosunku Polaków do parafii*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007, s. 227.

¹⁸ Zob. S. Mandes, M. Rogaczewska, *Parafia rzymskokatolicka...*, s. 282. Zjawisko to jest znane, w literaturze określane jako „churching”, a polega na praktykowaniu w obcych – z perspektywy rodzimej parafii – kościołach.

jest większa i zagwarantowana choćby tym, że inny kościół położony jest daleko. Jednocześnie proboszcz ma więcej możliwości kontroli społecznej nad wiernymi¹⁹. Władysław Piwowarski i Janusz Mariański stoją na stanowisku, że „w środowisku wiejskim poglądy parafian dotyczące księży i ich roli społecznej są w ścisłym związku z typem i charakterem religijności ludowej. Ta religijność odznacza się bardziej praktycznością (rytualizmem) aniżeli doktrynalnością. (...) Katolicy wiejscy często uzależniali swoją religijność od właściwości osobowych własnego kapłana. (...) Badania wskazują, że kapłaństwo jako zawód w środowisku wiejskim ma nadal duży prestiż”²⁰. Rytualizm w połączeniu z wysokimi wskaźnikami w dziedzinie przekonań religijnych to od lat niezmiennie ryty religijności wiejskiej i małomiasteczkowej²¹, z kolei większa religijność tych środowisk sprzyja bardziej intensywnej partycypacji w kościelności²².

Józef Majka zwraca uwagę na fakt, że wyznacznikiem kategoryzacji miastowies są nie tyle kryteria geograficzne, administracyjne czy urbanistyczne, ile socjologiczne, gdyż „charakter miasta jako społeczności sąsiedzkiej jest zupełnie inny niż wsi. Różnica ta polega przede wszystkim na większej otwartości społeczności miejskiej. Nie jest ona tak socjologicznie zamknięta, ograniczona liczebnie, związana licznymi i precyzyjnymi więzami zwyczaju, opinii publicznej i lokalnych autorytetów, jak to obserwowaliśmy, przynajmniej do niedawna, na wsi”²³. Religijność miejską, czyli społeczną formę religii występującą w środowisku miejskim, kształtuje przede wszystkim pluralizm wzorów kulturowych²⁴, gdyż miasto stanowi swoistą formę skupienia terytorialnego ludności, jest wytworem kulturowo uwzorowanych działań człowieka wykształconych i przyswojonych w toku interakcji społecznych, które składają się na złożoną treść życia miejskiego. Ustrój społeczny i – co widać wyraźnie w Kłodnicy – przestrzenny miasta jest odzwierciedleniem ogólnych procesów kulturowych dokonujących się w społeczności. Jednocześnie miasto jest ośrodkiem tworzenia się wartości i wzorów kulturowych²⁵. Miasto to nie tylko zgromadzeni na pewnym obszarze ludzie i instytucje, miasto i jego okolice stanowią pewną całość organiczną i funkcjonalną, a podstawą odróżnienia miasta i wsi nie są kryteria geograficzne czy urbanistyczne, lecz socjologiczne²⁶.

¹⁹ Ibidem, s. 287.

²⁰ J. Baniak, *Kapłan jako typ roli społecznej*, w: *Od kościoła ludu do kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, red. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Kraków 1996, s. 166.

²¹ Zob. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, s. 203.

²² Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 184.

²³ J. Majka, *Socjologia parafii...*, s. 86.

²⁴ Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*, Warszawa 1991, s. 66.

²⁵ Zob. W. Świątkiewicz, *Miasto przemysłowe...*, s. 71.

²⁶ Wśród instytucji zapewniających jakiemuś obszarowi (np. dzielnicy) względną wystarczalność, czyniących zeń jednostkę życia codziennego Józef Majka wyróżnia szkołę i kościół (parafię), zob. J. Majka, *Socjologia parafii...*, s. 87-88.

Istnieje stanowisko, wedle którego granice parafii powinny pokrywać się z granicami osiedla i przebiegać wzdłuż linii, które dzielą miasto na osiedla lub dzielnice²⁷. Józef Majka wyraża pogląd, że „parafia tylko wtedy może być zwartą społecznością religijną, jeżeli rozmiarami swymi i zasięgiem terytorialnym pokrywa się z jakąś dobrze zintegrowaną jednostką ekologiczną, z jakimś osiedlem, czyli wspólnotą sąsiedzką (*community, neighbourhood unit*). Na tym założeniu opierała się zresztą zawsze organizacja parafialna, nawiązując do jakichś wspólnot naturalnych. Nie bez słuszności podkreśla się także, że sama parafia jest czynnikiem integrującym społeczności sąsiedzkie, że zatem można mówić o swojego rodzaju współzależności między religijnymi a społeczno-gospodarczymi czynnikami integracji”²⁸. Kłodnica jest klasyczną ilustracją takiej sytuacji, parafią funkcjonalnie i przestrzennie wyodrębnioną z miasta i dzielnic, grupą osób zamieszkujących określone terytorium, związanych aktualnie lub potencjalnie jednością wiary, kultu i miłości wzajemnej, skupionych wokół kościoła jako ośrodka życia religijnego, dążących pod przewodnictwem duszpasterza do doskonałości duchowej i zbawienia²⁹. Rolę parafii w budowaniu tożsamości lokalnej trudno przecenić, zważywszy na fakt, że każda parafia posiada „decydujące znaczenie dla procesów socjalizacji religijnej. W historycznie ukształtowanym tradycyjnym modelu religijności na Górnym Śląsku parafia była całkowicie wystarczającą strukturą organizacyjną, zabezpieczającą wszelkie, szeroko rozumiane, potrzeby religijne, społeczno-kulturalne, a nawet gospodarcze i polityczne jej mieszkańców. (...) Życie religijne organizowane i spełniane w obrębie parafii ukierunkowane było na funkcje integracji społeczności”³⁰, gdyż kulturowe wzory religijności stale modelowane są parametrami historycznych uwarunkowań i społeczno-przestrzennej specyfiki³¹.

Co więcej – jak zauważa Wojciech Świątkiewicz – czasem niektóre własności społeczne i wartości kulturowe są względnie trwale związane z określonym terytorium, tworzą obszar kulturowy o specyficznych cechach, takich jak: struktura społeczno-demograficzna ludności, rola i znaczenie rodziny wraz z układem pokrewieństwa, poziom mobilności przestrzennej i społecznej, system kontroli społecznej, źródła utrzymania ludności, dominujące formy aktywności zawodowej, materialne warunki życia, struktura wyznaniowa

²⁷ Zob. *ibidem*, s. 91.

²⁸ *Ibidem*, s. 76.

²⁹ Zob. *ibidem*, s. 25.

³⁰ W. Świątkiewicz, *Praktyki religijne jako wyraz żywotności religijnej parafii (na przykładzie parafii św. Barbary w Chorzowie)*, w: *Z dziejów parafii św. Barbary w Chorzowie. Materiały sesji naukowej zorganizowanej 19 X 1996 r. w stulecie drugiej konsekracji kościoła*, red. J. Myszor, Chorzów 1998, s. 79-80. Zob. także: W. Świątkiewicz, *Miejsce wartości religijnych w życiu społeczno-kulturowym na Górnym Śląsku*, w: *Metropolia katowicka – górnośląska. Dziedzictwo historii. Wyzwania wobec przyszłości*, red. idem, J. Wycisło, Katowice 1994.

³¹ Zob. W. Świątkiewicz, *Praktyki religijne...*, s. 79.

i etniczna, obyczajowość, aspiracje i kompetencje kulturalne oraz oświatowe ludności, warunki praktyk religijnych, takie jak odległość od miejsca zamieszkania do kościoła, warunki socjalne budynku kościelnego, dostępność praktyk czy też czynniki subiektywnie składające się na styl duszpasterstwa. Obszar kulturowy oddziałuje na mentalność społeczną, tworząc zespół cech współdecydujących o zasadach międzypokoleniowego przekazu wartości, postaw i zachowań oraz o warunkach zmiany kulturowej. Tak powstaje podłoże kulturowe, na którym rozgrywa się spektakl życia codziennego³².

W analizie empirycznej podejście socjologiczne akcentuje sposób, w jaki wiara, a zwłaszcza rytuał religijny, umacnia tradycyjne więzi społeczne, podkreśla sposób, w jaki struktura społeczna grupy jest wzmacniana i może trwać dzięki rytualnej lub mitycznej symbolizacji podstawowych wartości społecznych, będących jej podłożem³³. Socjologowi dostępne są fenomeny religijności, na którą składają się: przekonania religijne, wiedza religijna oraz praktyki i normy. Praktyki religijne, jako ściśle powiązane z instytucjonalnym modelem religii; są formą legitymizowanych doktryną religijną indywidualnych i grupowych działań społecznych³⁴. Niezależnie od poziomu zrytualizowania stanowią one zewnętrzną manifestację żywotności religijnej, która jest „pojęciem ukazującym dynamikę religijności, jej intensyfikację, ale także zamieranie, ciągłość i zmianę wzorów praktyk religijnych, jak również partykularne sposoby odczytywania uniwersalnego przesłania religii w konkretnych warunkach historycznych, kulturowych i społeczno-przestrzennych”³⁵. Zapewniają poczucie przynależności, przywiązania, emocjonalnej więzi, co jest istotne dla istnienia społeczności lokalnej, współkonstituowanej przez trzy elementy: interakcje społeczne, wyodrębnione terytorium oraz wspólne więzi łączące mieszkańców³⁶. W celu poszanowania *status quo*, zachowania ładu społecznego i asymilacji człowiek powinien podporządkować się wymogom życia społecznego, ale jego submisja nie jest absolutna³⁷.

Wojciech Świątkiewicz zwraca uwagę, iż społeczno-integracyjne funkcje praktyk religijnych, obecne w historii Górnego Śląska, przetrwały do czasów współczesnych: „W kościołach na Górnym Śląsku zachowywany jest na przykład zwyczaj tzw. chodzenia na ofiarę. Jest to procesjonalne przechodzenie wokół ołtarza w trakcie *offertorium*, uczczenie krzyża i składanie ofiar pieniężnych. Procesja jest wyraźnie ustrukturyzowana. Jej czoło stanowią ofiarodawcy

³² Zob. idem, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010, s. 123-124.

³³ Zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 169.

³⁴ Zob. W. Świątkiewicz, *Praktyki religijne...*, s. 80.

³⁵ Ibidem, s. 81.

³⁶ Zob. J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 1999, s. 216.

³⁷ Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005, s. 239.

intencji mszalnej, za nimi postępują najbliżsi krewni, sąsiedzi, znajomi. W przypadku nabożeństw w intencjach ogólnych, np. za ojczyznę czy za parafian, procesję rozpoczynają mężczyźni, w kolejności najogólniej zachowującej uznawane w środowisku pozycje społeczne, a dopiero za nimi podążają kobiety, jako grupa słabiej ustrukturyzowana. Układ w procesji jest zewnętrzną manifestacją łączności z intencją mszalną i jej ofiarodawcą. W sensie socjologicznym jest wyrazem podkreślenia solidarności społecznej, skrupulatnie odnotowywanej w pamięci uczestników nabożeństwa, a także przykładem normy społecznej zobowiązującej do wzajemnego przestrzegania. W ten sposób umacniane są więzi społeczne, ludzie postrzegają wzajemne związki, jakie ich łączą; związki pokrewieństwa, sąsiedztwa, wspólnoty pracy, sympatii czy choćby przychylności. (...) Liczba osób uczestniczących w takiej procesji jest niewątpliwie wskaźnikiem socjometrycznym pozycji społecznej zajmowanej przez osoby związane z intencją mszalną³⁸. Ten schemat, będący jednocześnie systemem znaczeń, w pełni odczytywalnych wyłącznie dla wtajemniczonych, funkcjonuje również w parafii kłodnickiej.

Wśród fenomenów religijności charakterystycznej dla Kłodnicy dominują praktyki obowiązkowe, szczególnie udział w niedzielnej mszy świętej, która rządzi się swoimi prawami. Obecność jest formą autoprezentacji, stąd ważne jest, gdzie i z kim się siedzi bądź stoi w kościele. Świątynia posiada układ jednonawowy, pozbawiony kaplic bocznych, z niewielkim prezbiterium i podcieniami znajdującymi się pod chórem. Wejście główne prowadzi przez niewielki przedsionek, wejście boczne – po prawej stronie kościoła – jest stale zamknięte i pełni funkcję wyjścia ewakuacyjnego. Niewielką przestrzeń wykorzystano na zabudowę konfesjonału, w którym posługuje ksiądz-senior, zaś podczas niedzielnych praktyk gromadzą się tu rodziny z dziećmi. Osobne wejście, dostępne z zewnątrz, prowadzi bezpośrednio na chór, umożliwiając zachowanie *incognito* i obserwację całego kościoła z góry. Przednie i boczne ławki w sąsiedztwie prezbiterium zajmują dzieci – dziewczynki z prawej, a chłopcy z lewej strony kościoła. Pierwsze rzędy, szczególnie po lewej, „męskiej” stronie, nie są zbyt chętnie zajmowane i stanowią sposobność do zajęcia miejsc siedzących intencjebiorcom lub spóźnionym i odważnym (lub nieświadomym uświęconego

³⁸ W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 47-48. Innym wskaźnikiem charakterystycznym dla parafii kłodnickiej jest zwyczaj noszenia nad monstrancją baldachimu podczas procesji eucharystycznych odbywanych poza budynkiem kościoła. Baldachim podczas uroczystości święta Bożego Ciała, oktawy Bożego Ciała, a także Rezurekcji (uroczystości Zmartwychwstania Pańskiego) noszą wyłącznie mężczyźni (w liczbie 4 osób), a zaszczytu tego na podstawie niezwerbalizowanej umowy społecznej dostępują tylko nieliczni (analiza fotografii z różnych lat pozwala stwierdzić, że są to wciąż ci sami). Pozycje przy baldachimie są dyskretnie zajmowane na długo przed rozpoczęciem procesji. Funkcja nie jest dziedziczna, a prawo noszenia baldachimu nie jest zbywalne. O skuteczności decyduje status (godność), oczywiście wsparty sprytem i refleksem. Próby wprowadzenia nowego porządku – tak, aby baldachim mogły nosić także inne osoby, trwają.

tradycją porządku), wśród których coraz częściej rozpoznać można nowych mieszkańców parafii, rodzinnie uczestniczących w liturgii. Miejsca w ławkach po lewej stronie kościoła zajmują przeważnie mężczyźni, prawa strona, poza jednostkowymi przypadkami, zajęta jest przez kobiety. Zajmowaniu miejsc towarzyszy zwrot w kierunku osób siedzących w ławkach, skinienie głowy oraz ciche i odwzajemniane pozdrowienie „Szczęść Boże!”.

Niedostępnym dla postronnego obserwatora jest układ miejsc zajmowanych przez małżeństwa. Te z krótkim stażem siadają bądź stają razem, zazwyczaj w lewej części kościoła, małżeństwa osób starszych najczęściej siedzą osobno – mąż w lewym, a żona w prawym rzędzie ławek. Analogiczny porządek – usankcjonowany tradycją – panuje podczas procesji ofiarnej. Przed kilku laty procesja została ograniczona do pokłonu przed ołtarzem i złożenia ofiary pieniężnej do koszyka wystawionego w miejscu, gdzie w innych kościołach znajdują się balaski (wcześniej ofiara polegała na okrążeniu ołtarza, adoracji krzyża i złożeniu ofiary do puszki znajdującej się z tyłu *tabernakulum*). Gdy ofiara eucharystyczna sprawowana jest za parafian, procesję ofiarną inauguruje niemal zawsze ta sama osoba, najstarszy wiekiem mężczyzna, obdarzony autorytetem lidera, a w razie jego nieobecności któryś z nieformalnych zastępców – wśród nich osoba sprawująca przed laty obowiązki kościelnego. Ofiarę w pierwszej kolejności składają mężczyźni, dopiero później kobiety. Częstym elementem procesji ofiarnej jest książeczka do nabożeństwa niesiona w rękach kobiet³⁹, która pozwala na przyjęcie postawy z jednej strony dalekiej od nienaturalnie złożonych dłoni, a z drugiej niewymagającej zajęcia rąk np. niesioną torebką (zawsze pozostającą w ławce, co samo w sobie stanowi wyraz zaufania do środowiska lokalnego). Model wyraźnej segregacji płciowej odzwierciedlający status parafian, manifestowany podczas procesji ofiarnej, zaburzają coraz częściej niewtajemniczeni – nowi parafianie, również osoby uczestniczące w praktykach okolicznościowych, przybyłe spoza parafii, wreszcie młodsze pokolenie, ostentacyjnie kontestujące obowiązujące, uświęcone tradycją kanony. W zależności od intencji mszalnej, której beneficjentowi przysługuje przywilej rozpoczęcia procesji, ofiarę składają kolejno członkowie bliższej i dalszej rodziny, sąsiedzi, znajomi i pozostali parafianie, poprzez uczestnictwo w ofercie ukazujący szacunek intencjebiorcom. Brak uczestnictwa w ofercie, pomimo obecności w kościele, traktowany jest jako afront (nierzadko z rozmysłem odwzajemniany). Liczebność procesji ofiarnej stanowi o pozycji beneficjenta i świadczy o randze wydarzenia, jakim jest msza święta sprawowana w jego intencji.

³⁹ Mężczyźni nigdy nie noszą książeczek podczas ofiarowania, w ogóle rzadko przynoszą je do kościoła, za to wolne dłonie bardzo często wymieniają uściski z mężczyznami oczekującymi w kolejce do koszyka lub siedzącymi w bocznej ławce. Zwyczaj ostentacyjnego witania się podczas mszy św. nie jest w ogóle praktykowany przez kobiety.

Im większa liczebność, tym większy splendor⁴⁰. Niczym w teorii Pierra Bourdieu intencjoberca, podmiot o znaczącym – bo usankcjonowanym, wspartym odczytaną na początku mszy intencją i złożoną ofiarą – kapitale symbolicznym, wywiera nacisk, symboliczną przemoc⁴¹ na pozostałych uczestnikach uroczystości, której znaczeniowy charakter przestaje ograniczać się do warstwy religijnej. Uczestnicy procesji przekonani o naturalnym porządku rzeczy nie dostrzegają, że zostali poddani subtelnej formie przemocy. Kiedyś los się odmieni i oni – jeśli tylko zamówią intencję mszalną – będą mieli swoje „pięć minut”. Mechanizm ten jest znany w socjologii i polega na odtworzeniu struktury społecznej w oparciu o kapitał kulturowy⁴².

Praktyki publiczne niewątpliwie przyczyniają się do budowania tradycji kultury lokalnej, krajobrazu kulturowego, wzorów życia społeczności, w których są one doświadczane, a analiza relacji między wzorami praktyk religijnych a kościelnością możliwa jest na podstawie rekonstrukcji kostiumów kulturowych⁴³. Pozwala to na odtworzenie struktury grupowej (i quasi-grupowej), w którym kryteriami są cechy pozycji społecznych, wśród których można wymienić: rozmiar władzy w grupie, zdolność do wywierania wpływu na grupę, dostęp do informacji, stosunek do sankcji grupowych czy rozmiar konformizmu związanego z daną pozycją. W układzie hierarchicznym istotna jest umiejętność odgrywania przez jednostkę roli wynikającej z zajmowania określonej pozycji w społeczności, a tym samym umiejętność dostrzegania oczekiwań ze strony grupy, jak i umiejętność ich spełniania⁴⁴. Rola społeczna jest częścią wspólną, syntezą jednostki i społeczeństwa, gdyż „nie ma społeczeństw poza kulturą, ale też nie ma człowieka, który nie byłby nosicielem treści kulturowych właściwych społeczności, do której należy, z którą się identyfikuje i w symboliczny sposób swoimi postawami i zachowaniami reprezentuje”⁴⁵. Akceptacja porządku przyjętego w zbiorowości stanowi odtworzenie struktury społecznej, co najpełniej uwidacznia się w praktykach jednorazowych – ślubach, komuniach, pogrzebach – które mają wspólnotowy charakter i wpisane są w społeczno-integracyjne funkcje wzorów praktyk religijnych wobec społeczności parafialnej⁴⁶.

⁴⁰ Przytoczona praktyka potwierdza tezę, iż „kult rytualny jest kultem społecznym, wykonywanym przez grupę i dla grupy”, J. McKenzie, *Kościół Rzymskokatolicki*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 1975, s. 150.

⁴¹ Głównym narzędziem procesu gwałtu (przemocy) symbolicznego, powodującym ujednolicenie odbioru kulturalnego, jest szkoła. Zob. A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1983, s. 481.

⁴² Zob. P. Bourdieu, J. C. Passeron, *Reprodukcja*, Warszawa 2006.

⁴³ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 122 i 118.

⁴⁴ Zob. E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce...*, s. 162-163.

⁴⁵ W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 52.

⁴⁶ Zob. idem, *Tradycja i wybór...*, s. 164. Zdaniem Wojciecha Świątkiewicza współcześnie Kościół coraz wyraźniej skupia się na budowie doktryny społecznej, która w oparciu o wartości religijne zdolna byłaby legitymizować ład społeczny nawiązujący do uniwersalnych wartości podstawowych, zob. ibidem, s. 23.

Kłodnica jest parafią niewielką, co nie sprzyja charakterystycznej dla większych zbiorowości anonimowości. Każdy „nowy” jest natychmiast zauważany, z kolei „swoi” są znani i precyzyjnie lokowani w zbiorowości⁴⁷. Jako „środowisko zamknięte ujednoliciło przekonania oraz manifestowane formy zachowań. Wspólnota lokalnych doznań, zamknięty obieg informacji powielają schematy mentalnych wyobrażeń i uzewnętrznianych reakcji”⁴⁸. Ich rozpoznanie i podporządkowanie się ich regułom sprawia, że nawet inni, obcy, nowi z czasem mogą stać się swoi, dostępują szczytu najpierw akceptacji, później (ewentualnie) zaufania, które stanowi najważniejszą kategorię organizacji zbiorowości⁴⁹. Społeczeństwa tradycyjne, tworząc jednorodny świat wartości i norm, sprzyjały powstawaniu trwałego porządku aksjologicznego. Socjalizacja wspierana przez zasadę bezwzględnego posłuszeństwa i szacunku wobec starszych, bliskość zamieszkania, brak mobilności, silne więzi połączone ze społeczną kontrolą i sankcjami – to, zdaniem Ewy Budzyńskiej, czynniki warunkujące trwałość ładu⁵⁰. Procesualność natomiast stanowi fundament zmiany społecznej, gdyż mimo upływu czasu zapewnia ciągłość działania, sankcjonuje odwieczny – jak się niektórym zdaje – porządek rzeczy, legitymizuje ład społeczny w świecie permanentnej zmiany⁵¹, w jakim funkcjonują również religia i Kościół.

Według Wojciecha Świątkiewicza tradycyjny model Kościoła oraz system koncentrycznego uporządkowania struktur społecznych zakładają pełną samowystarczalność parafii, jej funkcjonowanie jako jednostki organizacyjnej zabezpieczającej wszelkie szeroko rozumiane potrzeby religijne, społeczne i kulturalne jej mieszkańców, gdzie proboszcz pełni funkcję lidera społecznego, przywódcy mającego wpływ również na pozareligijne i pozakościelne

⁴⁷ Gdy poprzedni proboszcz podczas ogłoszeń duszpasterskich na koniec mszy informował o śmierci X – tutaj padło nazwisko i stopień powinowactwa z rodziną Y – nie pamiętając numeru domu, wystarczyło, że powiedział: „mieszkał u córki, pod lasem, obok rodziny Z” i tym samym jednoznacznie określał, o kogo chodzi, a wspólnota parafialna podejmowała modlitwę za duszę zmarłego.

Kłodnica jest ilustracją przypadku, w którym „współczesna parafia jest spadkobierczynią kościołów apostoelskich, ale w jeszcze większym stopniu – kościoła wiejskiego. Na wsi wspólnota utożsamiała się całkowicie z parafią. Parafia była miejscem chrztów, ślubów i pogrzebów, a cała wieś brała udział w tych kościelnych i rodzinnych obrzędach. Znajomość między proboszczem a mieszkańcami parafii i między poszczególnymi parafianami była tak bliska, jak tylko można sobie wyobrazić”, J. McKenzie, *Kościół Rzymskokatolicki*, s. 293.

Wartości i wzorce, poprzez swą oczywistość bez sprzeciwu uznawane i realizowane w Kłodnicy, w większych – a tym samym bardziej anonimowych społecznościach – mogą wywoływać uśmiech politowania bądź gest dezaprobaty.

⁴⁸ M. Libiszowska-Zółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 84.

⁴⁹ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 158. Zob. szerzej: P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007.

⁵⁰ E. Budzyńska, *Ład moralny w zmieniającym się społeczeństwie. Socjologiczne studium wartości moralnych mieszkańców Katowic*, Katowice 2007, s. 11.

⁵¹ Zob. R. Brown, *Procesy grupowe. Dynamika wewnątrzgrupowa i międzygrupowa*, Gdańsk 2006 oraz A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, tłum. S. Amsterdamski, Poznań 2003.

obszary życia⁵². Od pewnego czasu, w związku ze zmianą kontekstu społeczno-politycznego i społeczno-kulturowego zmianie ulega model funkcjonowania parafii, jej funkcje i formy działania. Wolny rynek idei i pluralizacja życia społecznego stwarzają nowe problemy i stawiają przed parafiami nowe wyzwania. Tradycyjne parafie terytorialne z czasem będą przekształcać się stopniowo w parafie stanowiące „wspólnoty wspólnot”, będą one w dalszym ciągu wypełniać swoją ważną rolę religijną i społeczną we współczesnym świecie. Dostrzegając pozytywne aspekty dokonujących się przemian, postuluje się przejście od tezy o utracie funkcji przez wspólnoty lokalne do tezy o przemianie tych funkcji⁵³.

Aspekt zmian polskiej religijności uwiadamia się najpełniej w kontekście transformacji ustrojowej w Polsce⁵⁴, która symbolicznie dokonała się 4 czerwca 1989 roku poprzez tzw. wybory kontraktowe do Sejmu i pierwsze w powojennej Polsce wybory do Senatu. W latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia parafie stały się centrami życia religijnego związanego z pojawieniem się i rozwojem nowych ruchów religijnych. W ramach parafii realizowano szereg działań o charakterze kulturalnym oraz społecznym, niezwiązanych bezpośrednio z religią. Parafia stała się wyróżnionym miejscem w przestrzeni publicznej⁵⁵, obszarem wolności, kultywowania wartości patriotycznych, budowania społeczeństwa obywatelskiego, tworzenia kultury niezależnej i realizacji przedsięwzięć charytatywnych. Również parafia kłodnicka, w trudnych miesiącach karnawału „Solidarności” (od sierpnia 1980 do grudnia 1981 roku) i mrocznych miesiącach stanu wojennego (od grudnia 1981 do lipca 1983 roku), była ośrodkiem dystrybucji pomocy charytatywnej, świadczonej za pośrednictwem „Caritas” przez niemiecką parafię Papenburg (dziś ta dolnosaksońska gmina jest miastem partnerskim Rudy Śląskiej). We wdzięcznej pamięci Kłodniczan wciąż żywe są obrazy z tamtego okresu.

Współcześnie parafie są szkołą społeczeństwa obywatelskiego, budowanego na podmiotowym i odpowiedzialnym zaangażowaniu członków wspólnoty parafialnej⁵⁶. Wspomniany wcześniej boom inwestycyjny i wynikające stąd ruchy migracyjne – oprócz licznych czynników zewnętrznych, jakie określić można w kategoriach modernizacji i globalizacji – sprawiły, że tradycyjna społeczność zetknęła się z nowymi sytuacjami, a dotychczasowa heterogeniczność została poddana próbie. Z jednej strony manifestacja konfesji przestała być

⁵² Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 191.

⁵³ Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 282-283.

W czasach PRL-u Kościół angażował się w różne sprawy społeczne i polityczne. Zob. S. Nowak, *Współczesny katolicyzm polski. Spostrzeżenia i hipotezy socjologa*, w: *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80. Od pytań filozoficznych do problemów empirycznych*, red. M. Grabowska, T. Szawiel, Warszawa 2005, s. 172.

⁵⁴ Kwestię tę wnikliwie analizuje E. Firlit w książce *Parafia rzymskokatolicka w Polsce...*

⁵⁵ Zob. S. Mandes, M. Rogaczewska, *Parafia rzymskokatolicka...*, s. 279.

⁵⁶ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 194.

oczywistością kulturową, z drugiej w kościelnych ławkach zaczęli pojawiać się nowi parafianie, za nic mający tradycyjny porządek. Lokalny świat – przewidywalny i uporządkowany, bo oparty na „odwiecznym” porządku zestawionym w formie niepisanych, ale powszechnie znanych i akceptowanych zasad – nie jest układem wyizolowanym i dlatego podlega zmianom. Współczesna mobilność ma trojaki charakter: przestrzenny, społeczny i intelektualny⁵⁷. Oprócz widocznych zmian zewnętrznych, przejawiających się w zmianie stylu życia, wyglądu obejść czy sposobu spędzania wolnego czasu, „wraz ze społeczno-kulturowymi przeobrażeniami tradycyjnych społeczności lokalnych polegającymi na większej otwartości na zewnętrzne wpływy kulturowe wyraźnie zaznacza się też mobilność kulturowa tych społeczności, wzrastają aspiracje edukacyjne i zawodowe, zmniejsza się rozbieżność między aspiracjami dotyczącymi synów i córek oraz następuje stopniowa zmiana uzasadnień tych aspiracji, częściej niż dawniej podkreślająca rolę wykształcenia w życiu”⁵⁸. Wzrost aspiracji z pewnością jest powodowany oczekiwaniami rynku pracy, zwiększeniem świadomości dotyczącej wartości kapitału intelektualnego we współczesnym świecie, ale także rozwojem szeroko rozumianej kultury, która jest domeną społeczeństwa.

3.2. Kultura miejskiej społeczności lokalnej

„Kultura jest własnością wszystkich społeczeństw i każdego człowieka. Decyduje o specyfice różnych społeczeństw, o odmienności ich obyczajów, aspiracji i dążeń, o wzorach produkcji materialnej i ustroju społecznego. Jest właściwym człowiekowi sposobem istnienia i społecznego bytowania, służy jego rozwojowi. W porządku podmiotowym jest dziełem człowieka jako bytu osobowego pozostającego w określonych relacjach ze społeczeństwem, a jej uzasadnieniem i celem jest sam człowiek, który jest pierwszym i zarazem podstawowym faktem kultury. Wyraża się on i obiektywizuje poprzez kulturę, której jest podmiotem, sprawcą, a równocześnie – w swoich właściwościach społecznych – jej odzwierciedleniem. Podmiotem kultury jest człowiek integralny, (...) człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze”⁵⁹. Pamiętać należy, że wprawdzie człowiek istnieje zawsze w ramach określonej kultury, ale nie jest

⁵⁷ Zob. W. Piwowarski, *Religijność miejska...*, s. 50.

⁵⁸ W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 74.

⁵⁹ Idem, *Dobro człowieka zasadą kultury (refleksje wokół ogłoszonej przez Jana Pawła II „kwestii kulturowej”)*, w: *Trwale wartości w zmieniającym się społeczeństwie w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, red. idem, Katowice 1997, s. 31.

przez kulturę zdeterminowany, nie wyraża się cały w kulturze⁶⁰, transcendując jej fenomeny, wśród nich religię i jej manifestację – religijność.

Znaczenia religii w budowaniu kultury miejskiej społeczności lokalnej nie sposób przecenić, pamiętając o tym, że parafia stale stanowi jeden z najistotniejszych elementów konstytuujących tożsamość lokalną⁶¹, a tworząc zróżnicowaną grupę społeczną związaną z terytorium zamieszkania, należy ją postrzegać jako wspólnotę lokalną⁶². Wspólnotę często o większej sile oddziaływania niż wspólnota narodowa, samorządowa czy sąsiedzka. Według Elżbiety Firlit więź z parafią jako grupą religijną stanowi jeden z aspektów instytucjonalno-wspólnotowego wymiaru. Więź jednostki z parafią jest istotną częścią więzi społecznych występujących w układach lokalnych i społecznościach⁶³. Stanowi ona istotny element konstytutywny społecznego świata – daje poczucie łączności z parafią, niejako wymusza zajmowanie wobec niej określonej postawy i pozostawanie w obiektywnych zależnościach względem niej⁶⁴, porządkując świat wartości ustanawia – bądź sankcjonuje – ład społeczny, przez co Kościół stanowi instytucję legitymizacji porządku społecznego⁶⁵. Badania wykazują, iż więź z parafią często bywa silniejsza w mniejszych środowiskach zamieszkania⁶⁶, co nie jest obojętne dla lokalnego świata Kłodnicy.

Społeczność lokalna opisywana jest przez socjologów za pomocą trzech głównych elementów konstytutywnych: terytorium zamieszkania, interakcji społecznych oraz trwałej więzi pomiędzy jej członkami⁶⁷. Pierwszy element jest obiektywny (nieraz przypadkowy), związany z faktem narodzin lub wynikający z dokonania ważnych wyborów i decyzji życiowych – podjęcia pracy, założenia rodziny, budowy domu. Interakcje i więzi współkonstytuują świat kultury, stanowią wypadkową poznania i woli, manifestującą się w aktach decyzji i wyboru. Ważną rolę w budowaniu tożsamości i spójności grup religijnych odgrywa ortodoksja⁶⁸, będąca w istocie kanonem wzorców i norm, co ma miejsce wówczas, gdy „grupy społeczne, do których przynależą jednostki, określają w sposób istotny wartości, wzory i formy zachowań dla swoich członków. Kościół jest typem grupy otwartej, ale stawiającej określone warunki osobom, które chcą do niego należeć. W Kościele wśród propagowanych wartości i norm rolę priorytetową odgrywają centralne prawdy wiary”⁶⁹.

⁶⁰ Zob. *ibidem*, s. 32.

⁶¹ Zob. A. Kasperek, *Znaczenie locum...*, s. 228.

⁶² Zob. *ibidem*, s. 229-231 oraz W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s.118.

⁶³ Zob. E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce...*, s. 103.

⁶⁴ Zob. *ibidem*, s. 107.

⁶⁵ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 191.

⁶⁶ Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 96.

⁶⁷ Zob. E. Budzyńska, *Ład moralny...*, s. 181.

⁶⁸ Zob. J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 185.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 73.

Parafia jest grupą społeczną, instytucją o podstawowym znaczeniu dla Kościoła, stanowi uprzywilejowane miejsce ustawicznej ewangelizacji. Tutaj dokonuje się wstępna socjalizacja religijna, tutaj utrzymywana jest kondycja religijna i moralna wierzących oraz ich łączność z Kościołem powszechnym. W różnych systemach społeczno-kulturowych i społeczno-politycznych realizacja tych zadań wymagała adekwatnej do potrzeb mobilizacji sił i zasobów duszpasterskich oraz otwartości na kontakty różnego typu. Funkcjonowanie parafii dokonuje się rozmaicie w różnych kontekstach społeczno-kulturowych, a uwzględnianie z jednej strony założonych celów normatywnych, z drugiej zaś potrzeb swoich członków sprawia, że wciąż poszukuje ona swojej tożsamości. Na tym polega wewnętrzny dynamizm parafii w procesie przeobrażeń społeczno-kulturowych⁷⁰. Ambicją autora jest ukazanie w rozdziałach prezentujących wyniki badań empirycznych dynamiki oraz kierunków przemian dokonujących się w parafii kłodnickiej, jednak w tym miejscu przywołać należy istnienie kilkunastu wspólnot i stowarzyszeń, które funkcjonują w parafii. Są to: Domowy Kościół, Dzieci Maryi, Grupa Lednicka, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, Klub Inteligencji Katolickiej, Koło Charytatywne, Koło Przyjaciół Radia Maryja, Kółko Rodzinne, ministranci, Róże Różańcowe, schola, Wieczernik Pallotyński oraz Żywy Różaniec. Liczebność poszczególnych gremiów ma charakter dynamiczny, trudno także oceniać poziom zaangażowania poszczególnych wspólnot w kreowanie obrazu żywotności laikatu parafii kłodnickiej. Bezsprzecznie starsi parafianie, dłużej funkcjonujący w ramach wspólnoty lokalnej, preferują inicjatywy o charakterze modlitewnym bądź charytatywnym. Wspólnoty typu Domowy Kościół czy Dzieci Maryi są domeną rodzin, zaś Grupa Lednicka czy KSM ofertę programową kierują do młodzieży. Największa liczba parafian zaangażowana jest w Różach Różańcowych, z kolei najnowszym podmiotem jest Klub Inteligencji Katolickiej, dla uniknięcia zbyt sformalizowania zwany przez inicjatorów Klubem Inicjatyw Kłodnickich. Parafia jest nie tylko miejscem kultu, ale także ośrodkiem spotkań o charakterze społeczno-kulturalnym, jednak zaangażowanie w grupy religijne i stowarzyszenia kościelne jest znacznie niższe niż uczestnictwo w praktykach religijnych⁷¹. Ma to związek z relatywnie niskim poziomem kapitału społecznego, niechęcią do angażowania się w sprawy nie dotyczące bezpośrednio najbliższej rodziny, a także tradycyjnie rozumianym łańcem społecznym, niemniej należy odnotować istnienie i funkcjonowanie w parafii ośrodków mających potencjalnie większy – niż sama przynależność terytorialna – wpływ na budowanie poczucia wspólnoty.

⁷⁰ Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 267-268.

⁷¹ Zob. idem, *Udział katolików świeckich w życiu parafii (założenia i rzeczywistość)*, Płock 2008, s. 42. Janusz Mariański zauważa, że skala i charakter tego zjawiska w Polsce ma zgoła odmienny charakter niż w kościołach zachodnich, gdzie zaangażowanie w grupy i stowarzyszenia jest wysokie, w przeciwieństwie do skali praktyk.

Oprócz parafii, istotnymi czynnikami tworzenia więzi, a zarazem kulturowej socjalizacji społeczności Kłodnicy są instytucje kultury – szkoła oraz biblioteka.

Zespół Szkolno-Przedszkolny nr 2, publiczna placówka oświatowa grupująca Przedszkole nr 36, Szkołę Podstawową nr 25 i Gimnazjum nr 18, w pewnym okresie życia staje się ważnym miejscem kształtowania tożsamości lokalnej. Niemal 400 uczniów, ich rodzice, rodzeństwo, dziadkowie doświadczają poczucia wspólnoty, a przekazywane w procesie edukacji wartości moralne wpływają integrująco na życie społeczne, określając jednocześnie zasady odrębności społeczności⁷² kłodnickiej. Ważnym wydarzeniem dla zbiorowości jest organizowana corocznie w okresie Bożego Narodzenia tzw. Wigilia Środowiskowa, otwarte dla wszystkich spotkanie nauczycieli i uczniów, ale także absolwentów, ich rodzin, a nawet seniorów niezwiązanych bezpośrednio ze szkołą. Spotkanie przy kawie i ciastku, śpiewanie kolęd, rozmowy i wspólnie spędzone popołudnie zawsze gromadzi kilkuset uczestników. Kalendarz roku szkolnego, zwłaszcza jego pierwszy i ostatni dzień, a także Dzień Nauczyciela stanowią momenty szczególnej mobilizacji środowiska szkoły i poczucia lokalnej, skupionej wokół szkoły, więzi. Dodatkowo wskaźniki migracji, a także rosnąca liczba rodziców, którzy dowożą dzieci z innych dzielnic miasta, zmusiły samorząd gminny do zorganizowania wiosną 2013 roku, w odrębnym budynku przy ul. J. Poniatowskiego 6, oddziału przedszkolnego dla dzieci najmłodszych. Pomimo wysokiego statusu Szkoła pełni przede wszystkim funkcje dydaktyczne, sporadycznie stanowiąc instytucję życia kulturalnego środowiska lokalnego.

Filia Nr 8 Miejskiej Biblioteki Publicznej, znajdująca się na terenie Kłodnicy, posiada ok. 8000 woluminów i ok. 250 zarejestrowanych czytelników. Umiarkowany ruch jest odzwierciedleniem stanu czytelnictwa w ogóle, a tendencje nie napawają optymizmem. Biblioteka jest miejscem nieformalnych spotkań części przedstawicieli społeczności lokalnej, stwarza możliwości wymiany poglądów, omówienia spraw bliźnich, podzielenia się wrażeniami na temat lektury czy niezobowiązującej rozmowy. W bibliotece znajduje się niewielka salka wraz z zapleczem sanitarnym, pozwalająca na organizowanie różnego rodzaju przedsięwzięć (spotkań, odczytów, projekcji, warsztatów) oraz kompletnie wyposażony, bezpłatny punkt dostępu do Internetu. Próby organizowania zajęć plastycznych dla dzieci czy spotkań z ciekawymi ludźmi spotykały się z nikłym zainteresowaniem mieszkańców⁷³. Z relacji kłodniczan wynika,

⁷² Zob. W. Świątkiewicz, *Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania*, Katowice 1987, s. 71.

⁷³ Podobna sytuacja występowała za każdym razem, gdy z inicjatywy różnych osób w parafialnym Domu Katechetycznym próbowano organizować przedsięwzięcia z powodzeniem funkcjonujące w innych parafiach: kawiarenkę niedzielną, bibliotekę parafialną, spotkania kolędowe, wykłady tematyczne. Za każdym razem zainteresowana była nieliczna grupa, zazwyczaj tych samych osób.

że placówka nigdy nie spełniała funkcji świetlicy środowiskowej, czego tym bardziej próżno oczekiwać w erze powszechności mediów elektronicznych.

Realizowana na płaszczyźnie aksjologicznej, między innymi poprzez instytucje – parafię, szkołę i bibliotekę – integracja kulturowa, bazuje na powszechnie akceptowanych wartościach podstawowych. Nie wyklucza to istnienia wartości innych lub akceptowanych w mniejszym stopniu, jednak odrzucanie przez członków społeczności wartości podstawowych w praktyce uniemożliwia funkcjonowanie stosunków społecznych⁷⁴. Świat wartości scala społeczność i warunkuje jej istnienie.

3.3. Kościelność kłodnicka jako forma kultury lokalnej

Zaangażowanie religijne najpełniej manifestuje się w praktykach religijnych, więc wspólnotową najłatwiej dostrzec w praktykach realizowanych na terenie parafii, która jest grupą społeczną z wyraźnie określoną strukturą, podziałem ról, wzorami członkostwa, symboliką i wartościami⁷⁵, a jako podstawowa grupa społeczna, skupiająca członków Kościoła, stanowi jeden z niezwykle istotnych elementów społeczności lokalnej⁷⁶. Tożsamość konfesyjna ma charakter zbiorowy, gdyż wierzenia właściwe religii zawsze „są wspólne jakiejś określonej zbiorowości, która otwarcie je uznaje i praktykuje związane z nimi obrzędy (...). Tworzące grupę jednostki czują wzajemną więź już przez sam tylko fakt posiadania wspólnej wiary. Społeczeństwo, którego członków łączy taki sam rodzaj wyobrażeń o świecie sakralnym i jego stosunkach ze światem *profanum* oraz jednakowe praktyki wyrażające te wspólne wyobrażenia, nazywa się właśnie Kościołem. Otóż w historii nie spotykamy religii bez Kościoła”⁷⁷. W tym sensie kościelność jest fenomenem religijności, a religijność manifestuje się między innymi poprzez partycypację w kościelności. Co więcej: środowisko społeczne – szczególnie w dobie laicyzacji mentalności i sekularyzmu w życiu społecznym – determinuje charakter praktyk religijnych, które wynikają z przekonań religijnych, religijności jako cechy środowiskowej, zazwyczaj o większej żywotności w środowiskach wiejskich niż miejskich, rodzinnych niż napływowych, a także siły oddziaływania tradycji i obyczajowości oraz

⁷⁴ Zob. W. Świątkiewicz, *Integracja kulturowa...*, s. 58.

⁷⁵ Zob. idem, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 197.

⁷⁶ Zob. A. Kasperek, *Znaczenie locum...*, s. 225 oraz W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 177.

⁷⁷ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, wstęp i red. E. Tarkowska, Warszawa 1990, s. 38, zob. także s. 19.

efektywności mechanizmów kontroli społecznej, stabilnych stałością składu społecznego⁷⁸. Społeczność Kłodnicy podlega tym samym prawidłowościom, tutaj także praktyki wielorazowe mogą być uznane za miernik realizowanych w codziennym życiu wartości, przejawianych orientacji życiowych, aspiracji czy zasadę strukturotwórczą stylu życia⁷⁹. Wynika to z faktu, że religia immanentnie uwikłana jest w procesy społeczne, ponadto między religią a kulturą istnieją nierozzerwalne związki i napięcia. Kultura ma swoje umocowanie i źródło w wartościach religijnych, a religijna legitymizacja świata, wzorów życia społeczności parafialnej, dokonuje się poprzez kulturę⁸⁰.

Wiara w Boga, a przynajmniej w Istotę Wyższą, jest w Polsce powszechna i należy do tzw. oczywistości kulturowej⁸¹, podobnie jak fakt postrzegania parafii jako jednego z najbardziej oczywistych, naturalnych elementów lokalnej rzeczywistości. Obecność ta na co dzień zazwyczaj nie podlega refleksji⁸², podobnie jak nie dostrzegamy wielu rzeczy i spraw, których wartość uświadamiamy sobie dopiero w momencie ich braku. Parafie odtwarzają pewne uniwersalne wzory uspołecznienia, które generują szczególny typ więzi społecznych. Tradycyjnymi mechanizmami uspołecznienia są sposoby świętowania oraz edukacja i socjalizacja religijna⁸³, realizowana głównie w formie zinstytucjonalizowanej⁸⁴. Parafia jest instytucją o charakterze religijnym, opisywaną przez rzeczywistość geograficzną, ale jednocześnie – i ten aspekt wydaje się być zdecydowanie bardziej interesujący – zaznaczającą swą obecność w rzeczywistości socjologicznej⁸⁵. Według Wojciecha Świątkiewicza parafia jako grupa społeczna stanowi „strukturę receptywną”, gwarantującą prawidłowość i efektywność legitymizującego odniesienia religii do społecznego świata⁸⁶, zaś praktyki religijne organizowane przez parafię i spełniane w jej obrębie obok wymiaru ściśle religijnego posiadają również wymiar społeczny, przyczyniając się do integracji społeczności⁸⁷. Wynika to z faktu, że religijność stanowi emanację kultury, szczególnie od momentu, w którym wartości chrześcijańskie zintegrowały się ze światem symboli świeckich i struktur społecznych, stając się częściami składowymi świeckiego etosu i elementami porządku społecznego. Religia, stając

⁷⁸ Zob. W. Świątkiewicz, *Praktyki religijne...*, s. 86.

⁷⁹ Zob. ibidem, s. 87.

⁸⁰ Zob. ibidem, s. 78.

⁸¹ Zob. J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie...*, s. 68.

⁸² Por. S. Mandes, M. Rogaczewska, *Parafia rzymskokatolicka...*, s. 286.

⁸³ Zob. ibidem, s. 291.

⁸⁴ Ibidem, s. 279.

⁸⁵ Parafia katolicka działa w dwu wymiarach. W pierwszym, wertykalnym, jest instytucją Kościoła katolickiego, w drugim, horyzontalnym, jest terytorialnie zakreśloną wspólnotą lokalną wiernych oraz innych osób zamieszkujących teren parafii, zob. J. Majka, *Socjologia parafii...*, s. 71.

⁸⁶ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 49.

⁸⁷ Zob. ibidem, s. 39.

się instrumentem kształtowania sumienia i świadomości, pełni bardzo ważną funkcję kulturową w tworzeniu społeczeństwa⁸⁸. Skala obecności, wynikająca zapewne z uniwersalności wartości religijnych (*resp.* chrześcijańskich), w życiu zbiorowości sprawia, że socjologowie podkreślają społeczno-kulturowy charakter zwłaszcza polskiego katolicyzmu. Zdaniem Janusza Mariańskiego w pewnym momencie powszechność wierzeń i praktyk religijnych usprawiedliwiała nawet twierdzenie, że religia jest dla Polaków przede wszystkim wartością wspólną, odświętną, zewnętrzną, nie zaś osobistą, przeżywaną i wewnętrzną, a bycie katolikiem praktykującym było swoistą normą kulturową⁸⁹. Praktyki religijne realizowane głównie w swojej parafii stanowią silne źródło identyfikacji dla zdecydowanej większości Polaków. Parafia, wpisana w *locum*, parafia stanowiąca niezwykle istotny element społeczności lokalnej, wydaje się swoistą ostoją w świecie zmiany⁹⁰, dając poczucie trwałości i ciągłości w gwałtownie transformującym się pejzażu polskiej prowincji⁹¹. Powyższą tezę potwierdzają wyniki badań, mówiące, iż dla większości osób świeckich parafia pozostaje bliskim, „oswojonym” miejscem, z którym łączą ich doświadczenia indywidualnego i zbiorowego przeżywania sfery *sacrum*⁹². Ponadto środowisko społeczne parafii pełni funkcję selektywno-interpretacyjną wobec treści docierających do człowieka z zewnątrz, z kultury masowej rozpowszechnianej przez media elektroniczne⁹³.

Człowiek jest istotą społeczną, ze swej natury nakierowaną na życie społeczne, w którym znajduje swe naturalne dopełnienie i możliwość wszechstronnego rozwoju⁹⁴, a życie społeczne jest fundamentalnym doświadczeniem i szansą rozwoju każdej indywidualnej osobowości⁹⁵. Ze swej natury psychofizyczna struktura człowieka jest skierowana ku życiu w społecznej wspólnotcie, dopiero w niej osoba ludzka może się realizować i rozwijać. Sfera indywidualno-prywatna nie może egzystować bez społecznego zaplecza, między innymi w zakresie języka, kultury poznawczej, moralnej i religijnej⁹⁶. Szczególnie parafia, może nawet bardziej niż społeczność lokalna czy rodzina, stanowi trwały element przestrzeni wspólnej⁹⁷ i wciąż odgrywa istotną rolę w organizacji życia społecznego⁹⁸. Parafia jako ośrodek grupowy kształtuje człowieka religijnie, wychowuje

⁸⁸ Zob. J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie...*, s. 14. oraz T. Parsons, *Struktura społeczna a osobowość*, tłum. M. Tabin, Warszawa 1969, s. 363-368.

⁸⁹ Zob. J. Mariański, *Kościół a religijność młodzieży*, w: *Od kościoła ludu...*, s. 99.

⁹⁰ Zob. A. Kasperek, *Znaczenie locum...*, s. 236.

⁹¹ Zob. S. Mandes, M. Rogaczewska, *Parafia rzymskokatolicka...*, s. 290.

⁹² Zob. E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce...*, s. 114.

⁹³ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 179.

⁹⁴ Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność...*, s. 221.

⁹⁵ Zob. ibidem, s. 229.

⁹⁶ Zob. ibidem, s. 256.

⁹⁷ Zob. S. Mandes, M. Rogaczewska, *Parafia rzymskokatolicka...*, s. 292.

⁹⁸ Zob. ibidem, s. 273.

w duchu kultury chrześcijańskiej, stanowi przestrzeń stwarzającą warunki dla doświadczenia wspólnoty, nie zawsze i w całości fundowanej na bezpośrednim przeżywaniu *sacrum* jako wartości⁹⁹, zwłaszcza że konsekwencją bogactwa osoby ludzkiej i życia społecznego jest polimorfizm relacji społecznych¹⁰⁰, często trudnych do zdefiniowania, a społeczność nie stanowi całości czysto ilościowej, jest natomiast zorganizowanym zbiorem osób, w którym mają one określone funkcje i zadania¹⁰¹. Parafia jako społeczność typu wspólnotowego jest instytucją społeczną o szerokim spektrum oddziaływania w różnych obszarach życia lokalnych społeczności¹⁰². Rola i funkcja parafii – podobnie jak otaczająca ją rzeczywistość, w której funkcjonuje – ewoluowała. W epoce realnego socjalizmu, jaka nastała w Polsce w latach powojennych „Kościół jako instytucja kultury narodowej wykreował przestrzeń wolności chroniącej różne grupy społeczne, co musiało spowodować wzrost udziału w praktykach religijnych (...). Od przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych globalna sytuacja społeczno-polityczna zaczęła ulegać normalizacji i w budującym podstawy demokracji społeczeństwie Kościół przestał być jedyną makrospołeczną instytucją wolności. Udział w praktykach religijnych przestał być wskaźnikiem postaw politycznych”¹⁰³. Współcześnie, jak zauważa Janusz Mariański, Kościół pozostaje integralną częścią dziedzictwa kulturowego narodu, kamieniem węgielnym jego tożsamości i źródłem wielu szlachetnych wartości społecznych oraz ważnym partnerem na polskiej scenie publicznej¹⁰⁴.

Niewątpliwie obok rodziny parafia należy do pierwszych środowisk socjalizacji religijnej, wpisuje się w typ socjalizacji pierwotnej – zwłaszcza w środowiskach mniejszych, o niskiej migracji i mobilności społecznej, gdzie tradycja i międzypokoleniowy przekaz wartości przebiegają w zbliżonych warunkach społecznych¹⁰⁵. Wspólne, w ramach społeczności, praktykowanie według przyjętych reguł, na wzór podobieństwa losów życiowych, wzmacniało poczucie wspólnoty¹⁰⁶. Dzisiaj praktyki stanowią głównie symboliczny ośrodek

⁹⁹ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 60 oraz J. Majka, *Socjologia parafii...*, s. 163-164.

¹⁰⁰ Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność...*, s. 224.

¹⁰¹ Zob. ibidem, s. 228.

¹⁰² Zob. E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce...*, s. 293 oraz J. Majka, *Socjologia parafii...*, s. 204-205.

¹⁰³ W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 129. Utożsamianie przez lata Kościoła z ostoją tradycji narodowej i kulturowej, traktowanie go jako symbolu polskości zrodziło zbitkę pojęciową „Polak-katolik”. Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 183.

¹⁰⁴ Zob. J. Mariański, *Kościół i parafia w świadomości diecezjan katowickich*, w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Katowice 1999, s. 77.

¹⁰⁵ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 178.

¹⁰⁶ W 1994 r. umierał śp. ks. Henryk Mazurek, wieloletni proboszcz, a następnie rezydent kłodnickiej parafii. Nieco wcześniej, w 1988 r., stanowisko proboszcza obejmuje ks. Henryk

świątecznego skupienia społeczności, coraz częściej rozproszonej przestrzennie i wewnętrznie zróżnicowanej¹⁰⁷. Pełnią funkcje społeczno-integracyjne, gdyż doświadczenie religijne ma charakter wspólnotowy. Jest to szczególnie odczuwalne w małych społecznościach lokalnych, do jakich należy Kłodnica. Mimo ciągłego procesu przemian – mentalnych, ekonomicznych, wcześniej ustrojowych – obecność i uczestnictwo jednostki w praktykach religijnych nadal jest społecznie aprobowanym i poniekąd obowiązującym nakazem, stanowi także manifestację solidarności społecznej i przykład normy społecznej.

Szereg praktyk, takich jak nabożeństwa, procesje czy pielgrzymki, nie znajduje liczbowego odzwierciedlenia w rocznych sprawozdaniach przekazywanych przez proboszcza do kurii, jednak kłodnicka parafia słynie z zaangażowania wiernych, przejawiającego się głównie w licznym udziale w uroczystościach kościelnych¹⁰⁸. Zjawisko to, mimo zmiany pokoleniowej, jest wciąż żywotne, co pośrednio może mieć związek z faktem, iż dla wielu Polaków bycie parafianem oznacza przede wszystkim uprawnienie do korzystania z usług religijnych, istotnych dla podtrzymania ładu życia jednostkowego i społecznego, szczególnie wiążących się z tzw. rytuałami przejścia¹⁰⁹. W Polsce, w przeciwieństwie do Zachodu, procent *dominantes* jest wysoki, natomiast faktem jest, że tylko część uczestników niedzielnej mszy przystępuje do komunii świętej (*communiantes*). W społeczeństwach wysokorozwiniętych, do jakich zalicza się także Polska, odnotowuje się proces wycofywania się religii z życia publicznego przy równoczesnym utrwalaniu się i żywotności religii w życiu jednostek i małych grup społecznych. Prognozy socjologów religii przewidują zmniejszenie liczby wiernych przy jednoczesnym wzroście żarliwości praktyk religijnych. Istotnym czynnikiem przekazywania depozytu wiary i religijności jest moralna kondycja rodzin. Sprawozdania duszpasterskie odnotowują istnienie na terenie parafii rosnącej liczby małżeństw niesakramentalnych oraz rodzin rozbitych. Dzieje się tak, mimo iż „Kłodnica jest parafią tradycyjną, o silnych więzach rodzinnych, gdzie wierni są mocno związani z parafią i Kościołem. Kultuwuje się wiele form i zachowań tradycyjnych np. podział stanowy w czasie rekolekcji, pieśni tradycyjne; nie ma zachowań gorszących opinię społeczną”¹¹⁰. Przed laty proboszcz z troską zauważał także częstą „nieumiejętność przyjęcia stylu życia w parafii przez nowe rodziny”¹¹¹.

Jersz. Pogrzeb pierwszego proboszcza kłodnickiej parafii jest okazją do oddania czci zmarłemu, ale także istotnym wydarzeniem dla społeczności lokalnej. To m.in. w takich momentach granicznych następuje najpełniejsza emanacja środowiskowej integracji wokół wspólnych wartości, manifestuje się także przynależność do grupy.

¹⁰⁷ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 48.

¹⁰⁸ Wskaźniki religijności zostaną szerzej omówione w części empirycznej.

¹⁰⁹ Zob. S. Mandes, M. Rogaczewska, *Parafia rzymskokatolicka...*, s. 287.

¹¹⁰ Ks. H. Jersz, *Sprawozdanie duszpasterskie za rok 1995*.

¹¹¹ Ibidem.

Według danych zawartych w rocznych sprawozdaniach, sporządzanych przez proboszcza na potrzeby Kurii metropolitalnej, liczba parafian po 1989 roku znacząco spadła, co mogło być spowodowane emigracją – niemożliwą wcześniej (w latach dyktatury komunistycznej ze względu na fizyczną izolację strefy wpływów sowieckich, obejmującą m.in. Polskę) na taką skalę – na zachód Europy, szczególnie do Niemiec. Najniższy wskaźnik liczebności parafian odnotowano w roku 1998 (1525 osób). Po roku 2000 nastąpił wzrost liczby parafian (według ewidencji parafian sporządzanej przez Proboszcza w ciągu 8 lat o 24,72%), co miało niewątpliwie związek z rozwojem indywidualnego budownictwa mieszkaniowego na terenie parafii, a tym samym przybyciem do Kłodnicy nowych mieszkańców. Przyjmując założenie, że każde narodziny oraz każdy zgon na terenie parafii znajdują odzwierciedlenie w obrzędach – odpowiednio – chrztu i pogrzebu, ilość tych ostatnich w stosunku do wskaźnika chrztów (narodzin) ilustruje trend starzenia się parafii, co w dalszej perspektywie czasu skutkować będzie spadkiem liczby parafian. Tabela obejmuje dane liczbowe ślubów i pogrzebów w poszczególnych latach – od początku istnienia parafii do roku 2013.

Tabela 1. Liczba chrztów i pogrzebów w kłodnickiej parafii w latach 1948-2013

rok	chrzty (A)	pogrzeby (B)	relacja A / B
1948	39	16	2,44
1949	40	14	2,86
1950	49	20	2,45
1951	43	15	2,87
1952	44	14	3,14
1953	58	13	4,46
1954	65	26	2,50
1955	52	20	2,60
1956	41	15	2,73
1957	50	13	3,85
1958	47	17	2,76
1959	36	19	1,89
1960	39	15	2,60
1961	38	14	2,71
1962	36	11	3,27
1963	39	13	3,00
1964	41	12	3,42

1965	33	12	2,75
1966	30	15	2,00
1967	39	16	2,44
1968	40	25	1,60
1969	32	15	2,13
1970	39	20	1,95
1971	30	27	1,11
1972	33	30	1,10
1973	30	13	2,31
1974	39	23	1,70
1975	33	18	1,83
1976	brak danych		
1977	48	19	2,53
1978	42	20	2,10
1979	36	16	2,25
1980	43	35	1,23
1981	34	23	1,48
1982	46	25	1,84
1983	36	25	1,44
1984	44	25	1,76
1985	42	25	1,68
1986	39	23	1,70
1987	27	27	1,00
1988	27	24	1,13
1989	38	31	1,23
1990	25	22	1,14
1991	25	28	0,89
1992	24	25	0,96
1993	14	33	0,42
1994	18	38	0,47
1995	25	29	0,86
1996	16	14	1,14
1997	20	21	0,95
1998	17	18	0,94
1999	15	20	0,75
2000	21	19	1,11
2001	14	21	0,67

2002	7	18	0,39
2003	11	32	0,34
2004	12	25	0,48
2005	21	21	1,00
2006	20	22	0,91
2007	16	20	0,80
2008	13	25	0,52
2009	23	25	0,92
2010	18	14	1,28
2011	21	25	0,84
2012	29	18	1,61
2013	23	37	0,62
	2 085	1 369	średnia 1,52

Źródło: opracowanie własne na podstawie statystyk parafialnych

Kierunek zmian demograficznych jest widoczny szczególnie wówczas, gdy ostatnie lata porównać z okresem powojennym, charakteryzującym się dynamicznym przyrostem populacji badanej społeczności. Kłodnica nie odbiega w tym względzie od danych statystycznych dotyczących całego kraju. Od przeszło dwóch dekad parafia systematycznie się „starzeje”, liczba zgonów przewyższa ilość narodzin, lecz obraz zmniejszającej się społeczności zakłóca znacząca – jeśli porównać ją z resztą miasta – grupa nowozamieszkałych w Kłodnicy. Ta grupa, jak wykażą późniejsze analizy, przejawia najluźniejsze relacje z religią w ogóle, a parafią w szczególności, co przekłada się na wartości wskaźników religijności. W parafii, podobnie jak w całej Archidiecezji, dwukrotnie w ciągu roku dokonywane jest liczenie wiernych. Wskaźnik *dominantes*¹¹², czyli uczęszczających na niedzielą mszę świętą, oraz *paschantes*, przyjmujących wielkanocną komunię świętą, zostaną omówione w dalszej części empirycznej.

Księgi parafialne – zwłaszcza zaś kwestionariusze zawierające zestawienia liczbowe praktyk religijnych za poszczególne lata przekazywane przez proboszczów do Kurii – stanowią nieocenione źródło informacji o żywotności życia religijnego parafii. Badanie kultu religijnego jest jednym z pięciu podstawowych parametrów religijności pozwalających analizować zjawisko religijne i sprawdza się do tzw. praktyk religijnych, czyli zespołu obowiązkowych i nadobowiązkowych czynności religijnych. Ważką kwestią jest, czy praktyki religijne są wyrazem wewnętrznej religijności, czy też opierają się tylko na mechanizmach

¹¹² W literaturze przyjmuje się, że to 82% zobowiązanych do tego typu praktyk religijnych, gdyż pozostałe 18% to dzieci do lat siedmiu, chorzy i starsi, a więc osoby zwolnione z obowiązku.

środowiskowych. Zastrzec tutaj należy, że – po pierwsze – liczby obrazują jedynie manifestację religijności w postaci tzw. kościelności i nie wykluczają religijnego zaangażowania jednostkowego przejawianego w innych postaciach (post, modlitwa, jałmużna, pielgrzymki, praktyki odbywane w innych parafiach), po wtóre statystyka ogarnia jedynie warstwę zewnętrzną, behawioralną religijności, dotyczącą częstotliwości praktyk, nie analizując jej intensywności ani motywów. Szczegółowe dane zawarte zostaną w części empirycznej pracy.

ROZDZIAŁ 4

Założenia metodologiczne badań

Poznanie prawdy, będące celem naukowych rozważań, dokonuje się poprzez uzyskanie odpowiedzi na pytanie „jak?”. Klasyczna sformułowana przez Arystotelesa definicja prawdy – rozumianej jako zgodność sądu z rzeczywistością – mimo upływu czasu nie utraciła nic ze swej aktualności. Badania empiryczne na celu będą miały weryfikację hipotez oraz udzielenie możliwie wyczerpujących odpowiedzi na postawione pytania badawcze. Badanie religijności w socjologii empirycznej następuje ze szczególnym uwzględnieniem cech demograficzno-społecznych i czynników społeczno-kulturowych mających wpływ na skalę internalizacji wartości i norm religijnych¹. Obiektywizm stanowi podstawowe założenie metodologiczne badań, co koresponduje z postulatem aksjologicznej neutralności socjologii, wynikającej z faktu różnorodności form społeczno-kulturowych religijności. Socjologia ukazuje, w jakim stopniu wartości i normy religijne uzyskują społeczną akceptację, funkcjonują w społeczeństwie oraz jakie czynniki przyczyniają się do utrwalania lub rozkładu wartości, norm i wzorów zachowań religijnych². Opisując teraźniejszość, analizuje zmiany i prognozuje przyszły *status quo*.

4.1. Przedmiot i cel badań

Formy religii i sposoby jej przeżywania stanowią bardzo dogodny wehikuł poznawczy i samego człowieka, i grup społecznych. Analiza przeżyć religijnych i bliższe badania form kultu, pozwalają dowiedzieć się wiele o naturze człowieka, o sposobach jego indywidualnego i społecznego reagowania³.

¹ Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 130.

² Zob. ibidem, s. 132.

³ Zob. M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 217-218. Rejestracja oraz analiza postaw światopoglądowych i zachowań religijno-moralnych, dokonana podczas badań, obejmuje jedynie kwantyfikatywne aspekty badanego zjawiska (religijności) i nie uzurpuje sobie prawa do ostateczności.

Czynności poznawcze aspirujące do miana badania naukowego charakteryzuje racjonalność, intersubiektywna sensowność i sprawdzalność. Immanentnym założeniem nauki jest stosowanie języka (pojęć) pozbawionego mankamentów subiektywizmu oraz metod pozwalających na weryfikację rezultatów poznawczych. Metodą uprawiania nauki jest świadomy i systematycznie stosowany dobór oraz układ czynności, które pozwalają skutecznie i ekonomicznie uzyskać cel owych czynności – poznanie. Desygnatami pojęcia nauki są m.in.: racjonalność, prawdziwość, obiektywizm i niezależność, wyznaczające standardy dociekań intelektualnych. Problem poznawczy stanowi warunek *sine qua non* badania naukowego, a metoda musi być adekwatna do przedmiotu badań.

Przedmiotem badań jest odpowiedź na pytanie o istnienie, ewentualnie opis kulturowych wzorów religijności obecnych w miejskiej społeczności lokalnej, analizowane w procesie dokonującej się zmiany społecznej na obszarze Kłodnicy w Rudzie Śląskiej.

Celem badań jest wskazanie domniemych zależności pomiędzy powielaniem przez jednostki określonych wzorów kulturowych, związanych ze sferą religijności, a okresem zamieszkania na terenie parafii Kłodnica, asymilacji ze środowiskiem lokalnym. Sprawowane publicznie praktyki religijne spełniają bowiem szereg różnych funkcji w życiu społecznym – w tym integracyjną, socjalizacyjną i organizacyjną – wprowadzając ład w sfery religijności i moralności jednostek oraz grup społecznych⁴.

Badaniu ankietowemu poddani zostali mieszkańcy Kłodnicy roboczo – ze względu na czas zamieszkiwania na terenie parafii – zakwalifikowani do trzech grup respondentów. Standaryzowany kwestionariusz pozwolił na uzyskanie celu badania, stanowiącego rozstrzygnięcie problemu badawczego.

4.2. Problemy i hipotezy badawcze

Zarówno pytania, jak i hipotezy badawcze – oprócz doświadczeń autora, po partych wywiadami pogłębionymi⁵, przeprowadzonymi z ekspertami społecznymi – wynikają z literatury przedmiotu, w której funkcjonuje teza o specyfice lokalnej wynikającej z położenia geograficznego, a także struktury społecznej i demograficznej mieszkańców ośrodków podobnych do Kłodnicy. Wojciech

⁴ Zob. hasło „Kult religijny”, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 208-211.

⁵ Wywiady pogłębione są bardzo zbliżone do klasycznego narzędzia etnograficznego – obserwacji uczestniczącej. „Technika ta jest z dobrym skutkiem wykorzystywana w socjologii religii. Zasadnicze znaczenie dla sukcesu na tym polu ma umiejętność patrzenia na świat z perspektywy aktora”, G. Davie, *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, Kraków 2010, s. 172-173.

Świątkiewicz zauważa, że od wieków „cechą specyficzną miast górniczo-przemysłowych Górnego Śląska był (...) charakter więzi łączących ich mieszkańców. Jej ramy wyznaczał układ trzech nakładających się na siebie środowisk (...) środowisko pracy, środowisko zamieszkania i środowisko rodziny. (...) Wspólnota tych trzech środowisk stanowiła indywidualny układ odniesienia, wyznaczający perspektywę poznawczą i system wartości jednostki, określała cele i aspiracje życiowe, wzmacniała skuteczność systemu kontroli społecznej, tworząc ramy, które określały styl życia zarówno w wymiarze indywidualnej biografii, jak i biografii większej społeczności należącej do tej wspólnoty”⁶.

Ramy przestrzenno-społeczne stanowiące o tożsamości Kłodnicy wyznacza dychozomia „wieś-miasto”. Kłodnica jako część dzielnicy Halemba, wchodzącej w skład Rudy Śląskiej, przypomina wieś, a ściślej – wieś w mieście. Z pewnością ten szczególny status nie pozostaje bez wpływu na wyniki badań empirycznych oraz ich interpretację. Odrębność takiego modelu jest w socjologii zjawiskiem rozpoznanym, co więcej w Europie powszechnie uznaje się wieś za bardziej religijną niż miasto. Statystyki stanowiące wskaźniki religijności kościelnej wykazują wyższe wartości dla obszarów wiejskich niż miejskich. Interesujące może się wydać to, że także na terenach wiejskich zauważalny jest spadek religijności kościelnej, jeśli uwzględnić dłuższe przedziały czasu. Co za tym idzie, różnice, choć jeszcze niezniwelowane całkowicie, są teraz mniejsze niż kilkadziesiąt lat temu⁷. Niektóre społeczności wiejskie na Górnym Śląsku wciąż zachowują cechy społeczności lokalnych. Tradycyjna siła oddziaływania oraz społeczne znaczenie religijności i Kościoła są w tych środowiskach wyższe niż w społecznościach wielkomiejskich⁸. Wśród cech miejskiej społeczności lokalnej, której struktura zorganizowana jest na sposób koncentryczny, Wojciech Świątkiewicz wymienia: centralne miejsce rodziny, ujednoliconą hierarchię wartości, norm

⁶ W. Świątkiewicz, *Miasto przemysłowe – przełamywanie stereotypu (na przykładzie Rudy Śląskiej)*, w: *Miasta przemysłowe we współczesnych badaniach socjologicznych*, red. idem, K. Wódz, Katowice 1997, s. 72. Zob. także: W. Świątkiewicz, *Kultura miejskiej społeczności lokalnej*, w: *Społeczności lokalne regionu Górnego Śląska*, red. J. Szumski, J. Wódz, Warszawa 1987, s. 42.

⁷ Zob. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 2006, s. 65. Istnieje także bardziej radykalny pogląd: „Nawet w wiejskim typie parafii dawna tożsamość parafii i wspólnoty nie zachowywała się. Współczesny katolik jest członkiem innych wspólnot, niezależnych od parafii, a wspólnoty te mogą nie mieć ze sobą nic wspólnego oprócz jego członkostwa”, J. McKenzie, *Kościół Rzymskokatolicki*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 1975, s. 296. W. Piwowarski zwraca uwagę na zanikanie w parafiach miejskich poczucia przynależności do instytucji religijnych. Jest to wyraz racjonalizacji postaw religijnych, ale także wyraz kryzysu dotychczasowego systemu legitymizacji uzasadniającego przynależność do parafii. Słabe poczucie przynależności do parafii idzie w parze z ograniczonym znaczeniem autorytetu i roli księży parafialnych, zob. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, s. 292-295.

⁸ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*, Katowice–Wrocław 1997, s. 70.

i stylów życia. Jednorodność religijna i światopoglądowa oraz etniczna i klasowa wciąż ułatwiają stosowanie kontroli społecznej i pozwalają uruchamiać presję opinii środowiska⁹. W interesującej nas perspektywie badawczej weryfikacji poddana zostanie znana w literaturze teza o „wpływie środowiska społecznego, w którym obecna jest parafia, na poziom identyfikacji z nią jej mieszkańców. Im większe miasto, tym stopień identyfikacji z parafią wydaje się słabszy. Wielkie miasta przez swoją kulturową policentryczność i aksjologiczny pluralizm sprzyjają zjawiskom osłabiającym lub nawet eliminującym procesy socjalizacji religijnej, dalej – wyraźniej akcentowanym postawom krytycznego odniesienia do świata instytucji jako strażnika wartości i norm, silniej eksponują rolę czynnika indywidualnego, budowanego na intronizacji sumienia jako ostatecznego argumentu rozstrzygającego spory i dylematy oraz ustalającego zasady postępowania”¹⁰. Wyniki badań empirycznych będą miały na celu pokazać czy – według powyższej klasyfikacji – Kłodnica w sensie mentalnym jest wsią, miastem czy też – jak zasugerowano nieco wcześniej – wsią w mieście.

Faktem pozostaje, że religijność śląska jako historycznie uformowany typ kulturowy jest przede wszystkim religijnością ludową: wiejską, a zwłaszcza robotniczą, silnie powiązaną z kulturą regionalną¹¹, a źródeł kulturowej specyfiki i odrębności należy upatrywać w pogranicznym charakterze Śląska¹². Zbigniew Zagała zwraca uwagę na dychotomiczny charakter struktury społecznej Górnego Śląska – podziały o charakterze narodowo-etnicznym oraz wyznaniowym – który wyraźnie sprzyjał zachowaniu kulturowej odrębności ludności rodzimej. Proces ten znakomicie wspomagała niezamierzona polityka państwa polskiego, utrwalająca w świadomości szerokich grup Ślązaków poczucie marginalizacji społecznej i obywatelskiej¹³. Nie rozwijając powyższego wątku, pozostawmy przy jego zasygnalizowaniu. Charakter śląskiej religijności współkonstruuje fakt, że Górny Śląsk pozostaje obszarem homogenicznym pod względem wyznaniowym¹⁴. Wojciech Świątkiewicz wskazuje na organiczne powiązania religii i śląkości, a nawet polskości. Stanowi ono o specyfice tradycji Górnego Śląska i składa się na rdzeń jego kultury współczesnej¹⁵. Niemal od zawsze sens wiary górnośląskiej społeczności spletał się z sensem życia

⁹ Zob. ibidem, s. 36-37.

¹⁰ W. Świątkiewicz, *Miedzy sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010, s. 181.

¹¹ Zob. idem, *Tradycja i wybór...*, s. 76, zob. także s. 197.

¹² „Region ten na przestrzeni wieków przynależał do kilku organizmów państwowych, podlegał oddziaływaniom wielu systemów gospodarczych i politycznych, był miejscem styku, transferu i zderzenia wielu kultur”, Z. Zagała, *Ciągłość czy zmiana kulturowych wzorów reprodukcji struktury społecznej zbiorowości miejskiej Katowic*, w: *Miasta przemysłowe we współczesnych badaniach...*, s. 102.

¹³ Zob. ibidem, s. 102-103.

¹⁴ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 126, zob. także s. 117.

¹⁵ Zob. ibidem, s. 36-37. Religia jest zasadą konstytutywną kultury rodzinnej, stanowiącą zarazem o jej tożsamości i regionalnej odrębności, ibidem, s. 36.

we wspólnocie i odpowiedzialności za wspólną pracę, rodziny i środowiska zamieszkania¹⁶, które wyznaczały ramy bycia w świecie, współtworzyły ład społeczny. Dlatego też można nawet mówić o fenomenie górnośląskiej religijności w warunkach urbanizacji i industrializacji¹⁷, wobec której katolicka myśl społeczna i wiara ludu stały się czynnikiem integrującym tworzące się społeczeństwo industrialne¹⁸, którego specyfika kulturowa – wyrażająca się między innymi w kultywowaniu tradycji zawodowych, silnych więzach rodzinnych i sąsiedzkich, przywiązaniu do tradycyjnej obyczajowości, małej ruchliwości społecznej i przestrzennej¹⁹ oraz specyficznej mentalności²⁰ jest wdzięcznym przedmiotem refleksji. „Praca w kopalni czy w hucie w stosunku do dużej części załogi oznaczała też wspólną miejscę zamieszkania, a wspólnota miejscę zamieszkania przy małej mobilności społecznej i przestrzennej ludności przekształcała się z biegiem historii w rozbudowany system pokrewieństwa i powinowactwa. Wspólnota tych trzech środowisk stanowiła układ odniesienia wyznaczający perspektywy poznawcze i emocjonalne oraz system wartości jednostek; określała cele i aspiracje życiowe, wzmacniała skuteczność kontroli społecznej, tworząc ramy podobieństwa stylów życia jednostek i całej społeczności”²¹.

Śląska religijność jest istotnym czynnikiem wspierającym tworzenie podmiotowości wspólnoty, akcentowania i celebrowania solidarności i spójności grupowej w obrębie społeczności, praktykowanej w wydarzeniach religijnych²² – mszach, nabożeństwach, pielgrzymkach, rytuałach przejścia. Zwłaszcza te ostatnie są mocno zakorzenione w śląskiej obrzędowości, a celebrowanie podniosłych chwil wynika z faktu, iż rodzina jest pierwszym środowiskiem kształtowania postaw wiary, socjalizacji kulturowej i religijnej, a wiele badań zdaje się

¹⁶ Zob. ibidem, s. 146. „Wojciech Świątkiewicz, poddając analizie tożsamość kulturową mieszkańców starych dzielnic miast Górnego Śląska, wskazywał na kluczowe znaczenie źródeł i treści systemów legitymizujących całokształt oczywistości społecznego świata. Szczególną uwagę zwrócił na zobiektywizowane wytwory ludzkich czynności, wartości i sankcje, normy obyczajowe, prawne, religijne, moralne – szczególnie wartości podstawowe, elementy dziedzictwa kulturowego zbiorowości oraz (w przypadku tożsamości charakterystycznej dla danego regionu) poddane waloryzacji elementy przyrody”, R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa. Studium empiryczne na temat związków pomiędzy tożsamością społeczno-kulturalną a stosunkiem do obcych*, Lublin 2003, s. 115-116.

¹⁷ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 116.

¹⁸ Zob. idem, *Tradycja i wybór...*, s. 63.

¹⁹ Por. K. Faliszek, K. Wódz, *Miejskie społeczności robotnicze GOP w obliczu restrukturyzacji, w: Miasta przemysłowe we współczesnych badaniach...*, s. 85.

²⁰ Badania pokazują, że Ślązacy „wykazują silniejszą orientację na wartości tradycyjne: głównie stabilizacyjne oraz gwarantujące dobre relacje z otoczeniem społecznym (spokojne życie, dobrobyt i czas wolny, pracę, szacunek dla innych i ich własności, prawdomówność, sumiennność i skromność)”, E. Budzyńska, *Ład moralny w zmieniającym się społeczeństwie. Socjologiczne studium wartości moralnych mieszkańców Katowic*, Katowice 2007, s. 216.

²¹ W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 37-38. Zob. także: W. Mrozek, *Rodzina górnicza. Przekształcenia społeczne w górnośląskim środowisku górniczym*, Katowice 1965, s. 65-67 oraz W. Świątkiewicz, *Kultura miejskiej społeczności...*

²² Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 48.

wskazywać, że religijność indywidualna, osobista kształtuje się w bardzo wczesnym okresie życia, gdy wpływ rodziny jest najbardziej znaczący, często jedyny. „Jest zatem niezwykle istotne, czy w tę rzeczywistość podstawową wpisane są wartości religijne; czy pełnią one funkcje ornamentacyjne życia codziennego, tworząc mechanizmy obronne i eskapistyczne, czy też, służąc nawiązywaniu szeroko pojmowanego dialogu człowieka z Bogiem, leżą u podstaw działań społecznych w życiu codziennym i stanowią źródło głębokich wewnętrznych przekonań”²³. Wiara i wynikająca z niej religijność stanowiły dziedziczny model kulturowy, stając się pewną kulturową – niewymagającą namysłu ani dyskusji – oczywistością. W tradycji kulturowej indywidualna akceptacja środowiskowych wzorów religijności była naturalnym składnikiem normalności, substytutem ładu społecznego. Incydentalne kwestionowanie ortodoksji łączono w świadomości społecznej ze zjawiskami patologicznymi. Wraz ze zmianą społeczną i osłabieniem kontroli społecznej maleje rola opinii środowiskowej jako czynnika wywierającego wpływ na indywidualne wzory religijności, jednak w specyficznych warunkach Górnego Śląska jej znaczenie jest wciąż jeszcze duże²⁴. Jest rzeczą dyskusyjną, czy i na ile owo znaczenie trwa w realiach Kłodnicy.

W identyfikacji kulturowych wzorów religijności społeczności lokalnej Kłodnicy, a w przypadku ich wyodrębnienia – ich interpretacji, pomocne będą odpowiedzi na pytania badawcze. Z racji lokalizacji Kłodnicy pierwszorzędne znaczenie ma wyodrębnienie cech społeczno-kulturowych tworzących swoisty, zbliżony do śląskiego wzór religijności²⁵. Głównym problemem badawczym jest twierdzenie, iż istnieją kulturowe wzory religijności charakterystyczne dla Kłodnicy. Istotnym staje się zatem wskazanie społeczno-kulturowych wzorów religijności charakterystycznych dla badanej społeczności lokalnej. Kolejne, wtórne wobec głównego problemu, można zamknąć w twierdzeniu, iż można mówić o zmianie wzorów religijności dokonujących się w Kłodnicy oraz wskazaniu przejawów owej zmiany, co wiąże się z dociekaniami jej przyczyn. Takie postawienie problemu badawczego wynika z założenia wpływu środowiska społecznego na życie poszczególnych ludzi. Interesujące, choć – z racji charakteru prognostycznego tego typu rozważań – pozbawione kategorycznie sformułowanego pytania, wydają się być także spodziewane (przewidywalne) kierunki przemian kulturowego wzoru religijności Kłodnicy, jakie mogą nastąpić w przyszłości.

²³ Idem, *Rodzina w misji Kościoła*, w: *Kościół śląski wspólnotą misyjną*, red. idem, J. Wycisło, Katowice 1995, s. 295-296. „Jeśli współcześnie powszechnie wskazuje się, że do najważniejszych wartości kulturowych Górnego Śląska należy swoiste dla tego regionu zespolenie wartości religijnych z wartościami rodzinnymi oraz z pracą jako wartością, to jest to zasługa troski o rodzinę metodycznie i systematycznie pielęgnowana przez Kościół”, ibidem, s. 294.

²⁴ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 143.

²⁵ Znamienne, że w np. badaniach dotyczących tożsamości zaobserwowano, iż respondenci Ślązacy najczęściej określają się w relacji do swojego miasta i regionu, podczas gdy respondenci uważający się za Polaków, definiują siebie najczęściej, korzystając z takich pojęć jak państwo i naród. Zob. Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2006, s. 95.

Główny problem badawczy, a także problemy szczegółowe sformułować można w formie następujących pytań:

[P 1] Czy istnieją kulturowe wzory religijności charakterystyczne dla Kłodnicy?

[P 2] Czy dokonuje się zmiana kulturowych wzorów religijności charakterystycznych dla Kłodnicy?

[P 3] Na czym polega zmiana kulturowego wzoru religijności charakterystycznego dla Kłodnicy?

Problem badawczy konfrontować należy z pytaniem o obszar niewiedzy badacza, w tym celu stawia się hipotezy badawcze, będące zdaniem twórczymi na temat domniemanego stanu rzeczy, wnioskami logicznymi mającymi na celu sprawdzenie teorii. Główną hipotezą²⁶ jest istnienie kulturowych wzorów religijności charakterystycznych dla społeczności lokalnej Kłodnicy, zawierających silne elementy charakterystyczne dla społeczności typu wiejskiego. Wreszcie hipoteza dotycząca przyczyny zmiany kulturowego wzoru religijności, polegająca na osłabieniu funkcji ornamentacyjnych i identyfikacyjnych na rzecz profetycznych i eudajmonologicznych, co manifestuje się ogólnym spadkiem poziomu partycypacji na rzecz intensywności (częstotliwości) praktyk religijnych. Symptodem zmiany jest poszerzający się obszar tzw. ateizmu praktycznego, prywatyzacji religijności, niereligijnej kościelności, ale i postępujący zanik tradycyjnych form religijności.

Hipotezy odpowiadające interesującym nas problemom badawczym przedstawiają się następująco:

[H 1] Istnieją kulturowe wzory religijności charakterystyczne dla społeczności lokalnej Kłodnicy.

[H 2] Dokonuje się zmiana kulturowych wzorów religijności charakterystycznych dla Kłodnicy.

[H 3] Zmiana kulturowego wzoru religijności polega na osłabieniu funkcji ornamentacyjnych i identyfikacyjnych religijności na rzecz profetycznych i eudajmonologicznych.

Religijność współtworzy obszar kulturowy, kształtowany przez cechy i wartości kulturowe powiązane z konkretnym terytorium. Obszar kulturowy, oddziałując na mentalność społeczną, tworzy kanon decydujący o zasadach międzypokoleniowego przekazu wartości, postaw i norm oraz warunków ich zmiany. Wydaje się, że Kłodnica stanowi wręcz modelowy przykład homogenicznej kulturowo i wyznaniowo społeczności, funkcjonującej i realizującej łąd

²⁶ Terminu „hipoteza” używa się w wielu różnych znaczeniach: „Czasami chodzi o określenie pewnego teoretycznego postulatu, który można testować tylko z trudem w sposób pośredni. W innych przypadkach używa się go dla takiego rodzaju twierdzeń, które właśnie mogą być testowane statystycznie”, H. M. Błałock, *Statystyka dla socjologów*, Warszawa 1975, s. 107.

społeczny oparty na schemacie wiara-rodzina-praca, o usankcjonowanych tradycją wzorach zachowań, które jednak coraz częściej i w sposób zdecydowany poddane zostają oddziaływaniu czynników zewnętrznych, powodujących transformację paradygmatów, a czasem ich kwestionowanie. Część empiryczna ma na celu znalezienie odpowiedzi na pytania oraz weryfikację hipotez badawczych, a w szczególności wykazanie skali przemian oraz przewidywanych kierunków transformacji kulturowych wzorów religijności miejskiej społeczności lokalnej.

4.3. Dobór zmiennych i ich operacjonalizacja

Kościół, będąc uniwersalną instytucją religijną i wspólnotą wiernych, aktualizuje się w konkretnym środowisku kulturowym, które posiada swój znaczący udział w kształtowaniu form obecności i sposobów pełnienia misji Kościoła. Jest to szczególnie widoczne we wzorach kulturowych praktyk religijnych²⁷. Próba udzielenia odpowiedzi na pytanie o kulturowe wzorce religijności charakterystyczne dla miejskiej społeczności lokalnej Kłodnicy, uwzględniające czynniki i kierunki stale dokonujących się przemian, wymaga sprecyzowania rozumienia poszczególnych pojęć.

Analizę religijności poprzedzić trzeba refleksją nad fenomenem kultury. Karol Wojtyła zauważa, że „słowo kultura jest jednym z tych, które najbliższe są związane z człowiekiem, które określają jego ziemską egzystencję i poniekąd wskazują na samą jego istotę. Człowiek to ten, który tworzy kulturę, który potrzebuje kultury, który dzięki niej sam się tworzy. Kultura stanowi zespół faktów, w których człowiek wciąż na nowo siebie wyraża bardziej niż w czymkolwiek innym. Wyraża się dla siebie i dla drugih”²⁸. Kultura ma charakter intencjonalny i podobnie jak rzeczywistość społeczna jest interpersonalna – istnieje między ludźmi, stanowi sieć więzi, zależności, wymiany, lojalności wspólnotowej²⁹. Nie ma kultury bez współczynnika konstytutywnego, jakim jest człowiek.

Religia, jako obszar relacji człowieka i *sacrum*, bezsprzecznie pozostaje doniosłym faktem kulturowym³⁰. Religia nadaje sens ludzkiemu działaniu i strukturom społecznym, w których jest osadzona, ponadto pełni funkcję społeczno-integrującą wspólnoty religijnej, gdzie dokonuje się recepcja podstawowych treści religijnych oraz interpretacja znaczeń i symboliki religijnej³¹. Obszar religii

²⁷ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 151.

²⁸ K. Wojtyła, *Chrześcijanin a kultura*, „Znak” 16(1964), nr 10(124), s. 1154.

²⁹ Zob. P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, tłum. J. Konieczny, Kraków 2007, s. 25.

³⁰ Zob. J. M. Yinger, *Religia, kultura i społeczeństwo*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowski, Kraków 2003, s. 297.

³¹ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 105.

jest poligonem percepcji, recepcji i ekspresji postaw ludzkich w wymiarze indywidualnym i zbiorowym. Według Wojciecha Świątkiewicza „religijność przejawia się w wierze, przeżyciu religijnym i praktykach religijnych. Praktyki religijne to indywidualne i zbiorowe działania społeczne będące konsekwencją wyznawanej wiary i zaangażowania kościelnego, o różnym typie zrytualizowania, których funkcja polega na pośrednictwie między *sacrum* a *profanum*. Łączą one w sobie zarówno intelektualne i emocjonalne odniesienia do przedmiotu wiary, jak też cały złożony kompleks czynników kulturowych i społecznych czasowo i przestrzennie zróżnicowanych, poprzez które ujawnia się jednostkowa i grupowa pobożność religijna. Praktyki religijne najsilniej związane są z wzorami kultury i podlegają rytmom ich przeobrażeń. Ubrane są w kulturowe kostiumy. Praktyki religijne w sposób najbardziej widoczny związane są z instytucjonalnym modelem religijności, czyli kościelnością, a z drugiej strony z ogólnymi wzorami kulturowymi właściwymi danej społeczności. Formy i treści praktyk religijnych odzwierciedlają sposoby obecności religii w dziejach kultury”³². Manifestacja wiary ma charakter publiczny, wspólnotowy, gdyż – jak zauważa Mieczysław Albert Krąpiec – „organizowanie się społeczne jest niewątpliwie związane z samym rozwojem kultury człowieka, a różne formy życia religijnego i jego wyraz w społecznych strukturach są niewątpliwie wrosnięte w kontekst ogólnokulturowy. Dlatego też w obrębie społeczności religijnych pojawiają się różnego rodzaju społeczne napięcia dotyczące także życia religijnego. Życie bowiem osób wierzących musi się uzewnętrzniać także społecznie, jeśli człowiek jest właśnie – jako osoba – istotą społeczną, mogącą się rozwinąć tylko w społeczeństwie. Społeczny wyraz życia religijnego, jak z jednej strony jest w dużej mierze koniecznościowym uzewnętrznieniem i wyrazem religijnych przeżyć, tak z drugiej strony musi być przyporządkowany rozwojowi osobowemu człowieka. Społeczność bowiem religijna jest jak każda inna społeczność laicka ze swej natury, służy człowiekowi w spełnianiu się dobra wspólnego, jakim jest dobro ludzkiej osoby”³³. Kultura w interesującym nas aspekcie stanowi ramy ludzkiej aktywności w obszarze manifestacji przekonań i wiary, relacji łączących jednostkę i grupę społeczną, ich interakcje oraz całe spektrum postaw, którymi wzajemne relacje skutkują. Religia i religijność oraz ich instytucjonalne aspekty, czyli Kościół i kościelność, należą do centralnych segmentów życia publicznego i tworzą jego kulturowy rdzeń³⁴.

Świat kultury trwa w sposób intencjonalny dzięki nieustannemu transferowi idei, wartości, reguł, wiedzy i zasad sformalizowanych w postaci wzorca. Istnienie wzorca warunkuje ład społeczny, który poprzez wartości, normy (reguły) i odpowiadające im zachowania jest utrzymywany³⁵. Normy, będące

³² Ibidem, s. 117.

³³ M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia...*, s. 248.

³⁴ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 131.

³⁵ Zob. E. Budzyńska, *Ład moralny...*, s. 18.

powinnościowymi zasadami działania, regulują sferę zachowań międzyludzkich, stanowią jednocześnie jedno z narzędzi kontroli społecznej³⁶. Nietrudno zaobserwować, iż religia w sposób szczególny, jako związana z systemem kulturowym, poprzez ukazanie celów i wartości oraz przez pozytywne sankcjonowanie interakcji dla ich osiągnięcia zapewnia porządek społeczny. Poprzez symbole i wierzenia religia wspiera jednostki w procesie socjalizacji, w toku którego przyswajają sobie dominujące wartości. W procesie socjalizacji jednostek przekonania odgrywają podstawową rolę w przyswajaniu obowiązujących w systemie społecznym norm i modeli zachowań³⁷. Wzór w znaczeniu socjologicznym postrzegany jest w powiązaniu z rolą społeczną, jako model, normatywny sposób postępowania, zachowania w określonej sytuacji. Z kolei normy, których desygnatami są wzorce, definiują cnoty i umiejętności, jakich człowiek nie powinien kwestionować swoim zachowaniem³⁸, zwłaszcza że jednostka styka się z nowymi sytuacjami wyposażona w pewien kapitał kulturowy, znajomość wzorów zachowania, które uprzednio zostały rozwinięte i sprawdzone przez innych członków społeczeństwa³⁹. Normy społeczne stanowią wytyczne działania, są one wzmacniane przez pozytywne bądź negatywne sankcje społeczne – nagrody i kary⁴⁰.

Normy i określające je wzory zachowań towarzyszą każdemu obszarowi zachowań ludzkich, także religijności, która stanowi zewnętrzną dymensję, współkonstituującą – obok dymensji wewnętrznej, wiary – fenomen religii⁴¹. Praktyki religijne obejmują akty kultu i pobożności; a więc wszystko to, co stanowi wyraz zaangażowania religijnego. Praktyki religijne dzielą się na obzędowe i dewocyjne⁴², a ich forma ma wpływ na indywidualne i społeczne

³⁶ Zob. ibidem, s. 22.

³⁷ Zob. W. Piwowarski, *Wprowadzenie*, w: *Socjologia religii. Antologia...* (2003), s. 10-11. Zgrabnie określa to J. Casanova: „Religia zawsze przekracza jakąkolwiek prywatną, autystyczną rzeczywistość, służąc integracji tego, co indywidualne, ze światem intersubiektywnym, publicznym i wspólnotowym”, J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 358.

³⁸ Zob. E. Goffman, *Relacje w przestrzeni publicznej. Mikrostudia porządku publicznego*, tłum. O. Siara, red. G. Woroniecka, Warszawa 2011, s. 232. „W sferze wartości istotne jest nie tylko uznawanie wartości, norm i posiadanych przekonań co do tego, jak się powinno zachować w określonej sytuacji, ale też przełożenie ich na sferę działań i zachowań”, E. Budzyńska, *Ład moralny...*, s. 174.

³⁹ Zob. R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2000, s. 120.

⁴⁰ E. Goffman, *Relacje w przestrzeni publicznej...*, s. 125.

⁴¹ „Niewątpliwie wiara dąży do ujawnienia się na zewnątrz i w zasadzie nie można mówić o wierze bez religijności. Może natomiast zdarzyć się odwrotnie, tj. religijność bez wiary. Jest to jednak religijność środowiskowa, kulturowa, niezakorzeniona w osobowości”, W. Piwowarski, *Demograficzne i społeczne uwarunkowania światopoglądu*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1989, s. 110.

⁴² Zob. R. Stark, Ch. Y. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego*, w: *Socjologia religii. Antologia...* (2003), s. 184.

zachowania wyznawców. Religijność „wyraża się w postawie człowieka wobec zinstytucjonalizowanych wartości, norm i symboli, które jednostki przeżywają wspólnie jako religijne”⁴³, stanowi kulturowo modelowany stopień i jakość uczestnictwa poszczególnych ludzi i grup społecznych w zinstytucjonalizowanym systemie religijności⁴⁴. Religijność najpełniej manifestuje się w praktykach religijnych, dając możliwość analizy empirycznej, a praktyki religijne związane są zarówno z instytucjonalnym modelem religijności, z kościelnością, jak i z ogólnymi wzorami kulturowymi właściwymi danej społeczności⁴⁵. Janusz Mariański stwierdza, iż „religijność kościelna jest rezultatem zorientowanych instytucjonalnie procesów socjalizacji w środowisku rodzinnym w ramach katechezy, liturgii, kazań katechizacji dorosłych. Religijność pozakościelna, całkowicie niezależna od ustalonych i przekazywanych przez Kościoły wartości i norm – nawet jeżeli kształtuje się w wysoko rozwiniętych społeczeństwach przemysłowych – jest trudno uchwytana w ramach stosowanych technik i instrumentów analizy socjologicznej oraz z trudem poddaje się procesowi operacjonalizacji. Religijność jest łatwiej dostępna badaniom empirycznym, gdy urzeczywistnia się w ramach instytucji kościelnych. Religijność kościelna pozwala rozstrzygnąć, czy i w jakim zakresie poszczególne osoby i grupy osób są religijne z perspektywy oczekiwań Kościoła, które zostały im wdrożone w trakcie religijnej socjalizacji. Model kościelnie zdefiniowanej religijności pozwala ustalić fakt pojawiania się postaw i zachowań, odbiegających od normatywnych oczekiwań religii zinstytucjonalizowanej oraz jego rozmiary”⁴⁶.

Patrząc z perspektywy pytań i hipotez badawczych, szczególnie interesujące wydaje się być zagadnienie religijności inspirowanej umiejscowieniem w rzeczywistości społecznej. Śląska religijność od zawsze cechowała się ścisłym zespoleniem pierwiastka religijnego oraz społeczno-zawodowego⁴⁷, co wynikało ze szczególnego etosu pracy⁴⁸, charakterystycznego dla regionu. Religijność realizowana w postaci kościelności odgrywała niezwykle istotną rolę również w najnowszych dziejach Górnego Śląska, będąc jednym z najważniejszych czynników budujących tożsamość mieszkańców tego regionu. Również dzisiaj owa religijność ciąży ku zinstytucjonalizowanym formom⁴⁹. Religijność jako fakt indywidualno-osobowy kształtowany jest przez zwyczaje i styl grupy społecznej⁵⁰,

⁴³ W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 107.

⁴⁴ Zob. ibidem, s. 106.

⁴⁵ Zob. ibidem, s. 117.

⁴⁶ J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 18.

⁴⁷ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 49.

⁴⁸ „Religijność umacniająca rodzinność i etos pracy najczęściej podkreśla się jako cechę reprezentacyjną dla specyfiki górnośląskiej kultury”, ibidem, s. 60.

⁴⁹ Zob. A. Kasperek, *Religijność na Górnym Śląsku w perspektywie sporu między tezą sekularyzacyjną i desekularyzacyjną. Próba bilansu badań socjologicznych w latach 1988-2008*, w: *Socjologia życia religijnego. Tradycje badawcze wobec zmiany kulturowej*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2010, s. 146.

⁵⁰ Zob. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977, s. 180.

podlega nieustannym – zazwyczaj mieszczącym się w szeroko rozumianym pojęciu ortodoksji – modyfikacjom, natomiast mimo zmieniających się – wraz z rozwojem kultury i cywilizacji – wspólnotowych form religii, wymiar społeczny religii jest czymś stałym⁵¹. Poprzez sferę symboliczną religijność jest silnym czynnikiem społecznotwórczym, pełni funkcję integracyjną wobec grupy – także społeczności parafialnej⁵². Ponadto kult religijny scala jednostki religijne jako członków wspólnoty rodzinnej, parafialnej czy kościelnej daleko bardziej niż wierzenia religijne. Jest czynnikiem więziotwórczym bądź utrwalającym więź zaistniałą między członkami tych wspólnot ludzkich⁵³. W ten sposób religijność współtworzy tożsamość grupy społecznej.

Społeczność lokalną konstituuje grupa osób posiadająca wspólną kulturę, zajmująca określony obszar terytorialny oraz posiadających poczucie przynależności do grupy. Społeczność lokalna stanowi antynomię społeczeństwa masowego, otwartego. Proces identyfikacji z grupą wyraża się nie tylko przez akceptację jej wspólnych celów i zasad działania, lecz manifestuje się również we wzajemnej współpracy członków wewnątrz grupy, w ramach wspólnych czynności grupowych. W przypadku Kościoła identyfikacja dokonuje się poprzez zewnętrzne formy religijności, czyli praktyki religijne⁵⁴. Kościół jest jedną z tych instytucji, które najpełniej zaspokajają potrzeby mieszkańców, regulują stosunki społeczne w ramach lokalnego układu, wreszcie pozwalają na trwanie owego układu w czasie, co stanowi o ciągłości społeczno-kulturalnej⁵⁵. Ciągłość nie wyklucza procesu przemian, tym bardziej że społeczeństwo nigdy nie jest statyczne, a wszelkie zmiany – społeczne, polityczne i kulturalne – dokonują się nieustannie⁵⁶. Kiedyś – jak zauważa Wojciech Świątkiewicz – „jednym z zasadniczych źródeł przeobrażeń społeczności lokalnych był stały wzrost industrializacji i urbanizacji regionu oraz powiązana z nim dyfuzja kulturowa, towarzysząca wielkim migracjom ludności napływającej”⁵⁷. *Casus*

⁵¹ Zob. ibidem, s. 181.

⁵² Wiąż z parafią jest ważną, istotną częścią więzi społecznych w lokalnych środowiskach. Zob. E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej*, Warszawa 1998, s. 156.

⁵³ Zob. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2007, s. 16. „Kult rytualny jest kultem społecznym, wykonywanym przez grupę i dla grupy”, J. McKenzie, *Kościół Rzymskokatolicki*, s. 150.

⁵⁴ Zob. J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie...*, s. 102.

⁵⁵ Zob. A. Kasperek, *Znaczenie locum w czasach globalizacji na przykładzie stosunku Polaków do parafii*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007, s. 228. Wśród tych instytucji A. Kasperek wymienia: szkołę, ośrodki zdrowia, dom kultury, samorząd lokalny, a także parafię.

⁵⁶ Zob. hasło „Zmiana społeczna (Social change)”, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. nauk. pol. wyd. M. Tabin, Warszawa 2004, s. 442.

⁵⁷ W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 65. Zob. także: W. Piwowarski, *Religijność miejska...*

Kłodnicy obfituje w biografie wpisujące się idealnie w powyższy model, kiedy to w czasach socjalistycznego boomu (?) gospodarczego przemysł wydobywczy, oferując miejsca pracy, ściągał młodych z podlaskich, podkarpackich i świętokrzyskich wsi. Zjawisko to nie miało charakteru masowego, jak działo się to w przypadku osiedli mieszkaniowych pobliskiej Halemby, ponadto wpływ czasu utrudnia rozpoznanie jego skali. Dzisiaj żyjemy w społeczeństwie szybkich przemian kulturowych, zaniku tego, co trwałe i niezmiennie, dające stałe punkty odniesienia. Funkcjonujemy w atmosferze nadmiaru opcji, swobodnego wyboru spośród wielkiej liczby dóbr materialnych, zajęć, kontaktów międzyludzkich, stylów życia, różnorodnych informacji i poglądów⁵⁸. Zmianie służy swobodny przepływ ludzi, kapitału, kultury, ideologii, nauki i religii⁵⁹. Zmiana pojmowana jako innowacja stanowi napęd postępu, jednak obecnie pozytywnie oceniana jest już sama zmiana, chęć jej dokonania, sama aktywność, która do niej prowadzi, często bez namysłu nad konsekwencjami. Taka optyka wydaje się być groźna dla dotychczasowych łańcuchów aksjonormatywnych, tym bardziej że refleksja nad wartościami ma często wtórny charakter wobec samej chęci zmiany⁶⁰.

Życie człowieka, tak w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym, nie jest zjawiskiem stałym i trwałym, wręcz przeciwnie, podlega permanentnym zmianom i ewoluuje w różne nowe formy. Religijność, podobnie jak wszystkie inne projekty tożsamościowe, rozwija się i zmienia w ciągu życia. Znaczenie bycia religijnym zmienia się w poszczególnych okresach życia, miejsce religii w życiu jednostki ulega przesunięciom⁶¹. Zmiany następują nie tylko w sprawach wierzeń – również w sferze praktyk religijnych⁶². Ogólne przemiany kulturowe naznaczone są procesami sekularyzacji życia społecznego, laicyzacji mentalności i – szerzej – globalizacji⁶³. Janusz Mariański zauważa, iż w wyniku gwałtownych zmian społeczno-kulturowych przekształceniom ulega religijność i moralność codzienna. Jeżeli nawet współcześnie religijność i moralność ludzi młodych i dorosłych są określane przez procesy deinstytucjonalizacji, pluralizacji i prywatyzacji (indywidualizacji), to nie oznacza to jeszcze perspektywy pokolenia „bez moralności” i „bez religii”, chociaż kontynuacja procesu odchodzenia od zinstytucjonalizowanych form religijności i moralności (w Polsce odchodzenie

⁵⁸ Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 50.

⁵⁹ Zob. M. Libiszowska-Zółtkowska, *Przedmowa*, w: *Religia i religijność...*, s. 7.

⁶⁰ Zob. J. Kopka, *Jednostka wobec moralności – subiektywna wizja przyszłości*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 63.

⁶¹ Zob. M. B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, tłum. S. Burdziej, Kraków 2012, s. 89.

⁶² Zob. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego...*, s. 250. W naszym kręgu kulturowym nie sposób w pełni zrozumieć przemian społecznych i kulturowych w globalizującym się świecie bez uwzględnienia religii (chrześcijaństwa), zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, s. 15. Globalizacja kultury stanowi w istocie także globalizację religii – z wszystkimi tego konsekwencjami, por. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprytywizacją...*, s. 79.

⁶³ Por. ibidem, s. 64.

od moralności kształtowanej głównie przez Kościół katolicki) wydaje się możliwa⁶⁴. Badania empiryczne mają za zadanie dokonanie próby oceny zakresu i trendów dokonujących się przemian.

W badaniu kwestionariuszowym wyodrębniono szereg zmiennych, umożliwiających pomiar i porównanie indeksów charakterystycznych dla poszczególnych grup respondentów, wśród których wymienić należy zmienne niezależne⁶⁵, zależne⁶⁶ oraz pośredniczące⁶⁷. Pojęcia te domagają się wyjaśnienia, czyli operacjonalizacji, nadania sensu empirycznego.

Zmienną zależną, skutkiem eksperymentalnym jest szeroko rozumiany poziom religijności mieszkańców Kłodnicy. Zmiennymi niezależnymi, stanowiącymi czynnik eksperymentalny, jest główna zmienna niezależna – istnienie i powielanie kulturowych wzorów religijności funkcjonujących w parafii – oraz szereg zmiennych niezależnych szczegółowych: wiedza religijna, częstotliwość praktyk obowiązkowych i pobożnościowych, autodeklaracje religijności względem religijności rodziców, czytanie prasy katolickiej, znajomość i uczestnictwo we wspólnotach funkcjonujących na terenie parafii etc. Zmienną pośredniczącą (interweniującą) jest czas zamieszkania w parafii i związany z tym stopień afilacji kulturowych wzorów religijności funkcjonujących w lokalnej społeczności.

4.4. Metody i narzędzia badawcze

Działanie metodyczne, o jasno sprecyzowanym przedmiocie i celu badania, podporządkowane regułom racjonalności, powtarzalności i intersubiektywnej komunikowalności stanowi istotę poznania naukowego. Głównymi elementami metody indukcyjnej wykorzystywanej w humanistyce są następujące etapy: sformułowanie pytania, czyli jego ujętykowanie, postawienie problemu badawczego, następnie gromadzenie danych doświadczenia, tzw. materiału empirycznego, kolejno – jego interpretacja, czyli budowanie teorii ujętej w zdania spostrzeżeniowe (sądy), a w końcu testowanie teorii, jej weryfikacja lub falsyfikacja⁶⁸. Metodę naukową rozumieć należy jako wzorcowy, świadome i systematycznie stosowany dobór i układ czynności, który pozwala na skuteczne i ekonomiczne

⁶⁴ Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, s. 14.

⁶⁵ Zmienna niezależna (wyjaśniająca) jest elementem rzeczywistości społecznej kształtującym zmienną zależną. Zob. hasło „Zmienna niezależna”, w: *Słownik socjologii...*, s. 443.

⁶⁶ Zmienna zależna stanowi właściwość, której zmienność uzależniona jest od wpływu zmiennej pierwotnej (niezależnej). Zob. *ibidem*.

⁶⁷ Zmienne pośredniczące, będąc w istocie składnikami kontekstu społecznego, wywierają wpływ na badanie. Zob. S. Nowak, *Metodologia badań socjologicznych*, Warszawa 1970, s. 103-104.

⁶⁸ Zob. K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1960; *idem*, *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa 1965.

uzyskanie celu działania (poznania naukowego)⁶⁹. Podstawowym instrumentem, a zarazem warunkiem precyzacji, obiektywizacji i komunikacji poznania jest język naukowy⁷⁰. Wśród zastosowanych technik badawczych należy wymienić: wywiady kwestionariuszowe, wywiady pogłębione, analizę dokumentów oraz obserwację. Zarówno technika wywiadu kwestionariuszowego, jak i technika ankietowa zaliczane są do grupy technik standaryzowanych, pozwalających na ilościowe opracowanie zgromadzonego materiału empirycznego⁷¹. Standardowe podejście sondażowe posiada pewne ograniczenia, gdy idzie o zdolność uchwycenia głębi oraz złożoności religii i religijności poszczególnych osób. Kwestionariusze wymagają nieraz od respondentów dopasowania swych odpowiedzi do dających się kodować kategorii, determinowanych przez przyjęte koncepcje. Istnieje prawdopodobieństwo, że tak ograniczone kategorie nigdy nie opisują adekwatnie religijności indywidualnej⁷².

Dominującą techniką badawczą była ankieta, jednak zarówno na etapie pilotażu, jak i badań właściwych wykorzystywano metodę wywiadu. Po części wynikało to z konieczności weryfikacji narzędzia badawczego, ale także z faktu, że części respondentów niektóre pytania otwarte nastroczały pewnych trudności. Intencją autora nie było wpływanie na poglądy respondentów znajdujące odzwierciedlenie w ankiecie, a jedynie uzupełnienie odpowiedzi na pytania, które ankietowani pomijali podczas samodzielnego wypełniania formularza⁷³. Badania pilotażowe, prowadzone w formie wywiadu⁷⁴, miały na celu ocenę sprawności narzędzia badawczego. Wywiady przeprowadzono z 9 osobami, a ich wynik nie został uwzględniony w docelowej grupie 144 respondentów. Ankieta w formie kwestionariusza badawczego pozwala na zadośćuczynienie postulatowi standaryzacji badań. Kwestionariusz anonimowego wywiadu standaryzowanego, którego wypełnienie zabierało około jednej godziny, zawierał 53 ponumerowane pytania, metryczka, zamieszczona na końcu kwestionariusza,

⁶⁹ Zob. J. Sztumski, *Wstęp do metod i technik badań społecznych*, Warszawa 1982, s. 36 oraz A. B. Stępień, *Elementy filozofii*, Lublin 1982, s. 40. Zob. także: T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa 1961; S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1970 oraz J. Pieter, *Ogólna metodologia pracy naukowej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967.

⁷⁰ Zob. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, s. 155-159.

⁷¹ Zob. L. A. Gruszczyński, *Kwestionariusze w socjologii. Budowa narzędzi do badań surveyowych*, Katowice 1999, s. 7-12.

⁷² Zob. M. B. McGuire, *Religia w kontekście...*, s. 147.

⁷³ Podczas badań starano się zachować rygoru właściwe badaniom surveyowym, charakteryzujących się tym, że 1) między badaczem i badanym zostaje nawiązany kontakt, podczas którego 2) wykorzystuje się kwestionariusz stanowiący 3) odzwierciedlenie rzeczywistych postaw i opinii respondenta, traktowanego 4) statystycznie, bez rozpatrywania „położeniowego kontekstu”, zob. L. A. Gruszczyński, *Kwestionariusze w socjologii...*, s. 10.

⁷⁴ Jan Lutyński wyróżnił dwa kryteria klasyfikacji technik badawczych: wzajemne komunikowanie się (bądź nie) badającego i badanego oraz właściwa m.in. dla wywiadu kwestionariuszowego standaryzacja, zob. J. Lutyński, *Ankieta i jej rodzaje na tle podziału technik otrzymywania materiałów*, w: *Analizy i próby technik badawczych w socjologii*, red. Z. Gostkowski, J. Lutyński, t. 2, Wrocław 1968, s. 29 oraz L. A. Gruszczyński, *Kwestionariusze w socjologii...*, s. 7-8.

obejmowała 10 pytań. Większość pytań (47) pozwalało respondentom na wybór spośród zamkniętego zbioru odpowiedzi (w tym 11 pytań dopuszczało skalowanie odpowiedzi), 6 pytań miało charakter otwarty.

Jedną z cech charakterystycznych techniki ankietowej jest ograniczona możliwość obserwowania badanego i jego otoczenia, dlatego też dodatkowo przeprowadzono wywiady pogłębione z ekspertami społecznymi. Ich przebieg miał na celu weryfikację spostrzeżeń autora, a także poszerzenie wiedzy dotyczącej analizowanych zjawisk. Informacje uzyskane od osób kierujących Szkołą oraz filią Biblioteki znacząco wzbogaciły wartość poznawczą opracowania. Analiza dokumentów – rocznych sprawozdań duszpasterskich oraz statystyk *dominantes* i *communicantes* – pozwoliła na zgromadzenie danych liczbowych dotyczących praktyk religijnych, udzielonych sakramentów, a także poznanie opinii duszpasterzy, opisujących fenomeny religijności z pozycji eksperckiej. Z racji zamieszkiwania od 2003 roku na terenie parafii, autor prowadził systematyczną obserwację, która wprawdzie stała się motywem podjęcia szczegółowych badań, jednak nigdy nie miała charakteru planowego, a jej wyniki nie zostały w żaden sposób usystematyzowane.

4.5. Charakterystyka środowiska i badanych osób

Badanie socjologiczne jest przedsięwzięciem skomplikowanym⁷⁵, problemem pozostaje zawsze ich reprezentatywność, czyli wyznaczenie miarodajnej próby statystycznej w badaniach empirycznych⁷⁶ oraz zastosowane techniki badawcze. Intencją autora było zadośćuczynienie postulatowi empirii przy jednoczesnej świadomości braku możliwości poddania badaniu całej populacji Kłodnicy liczącej ponad 2000 mieszkańców⁷⁷. Dobór próby w ramach realizowanego projektu badawczego miał charakter nieprobabilistyczny (nielosowy), zawierał dobór celowy, dotyczący trzech zróżnicowanych pod względem „zasiedzenia w lokalności” grup respondentów, oparty na dostępności badanych. Założeniem metodologicznym był podział respondentów ze względu na czas zamieszkiwania. Zamiarem pierwotnym było poddanie badaniu kwestionariuszowemu 150 osób – po 50

⁷⁵ Zob. A. N. Oppenheim, *Kwestionariusze, wywiady, pomiary postaw*, tłum. S. Amsterdamski, Poznań 2004, s. 15.

⁷⁶ Zob. H. M. Blalock, *Statystyka...*, s. 190 i nn. Zob. także: A. N. Oppenheim, *Kwestionariusze, wywiady...* oraz R. Szwed, *Metody statystyczne w naukach społecznych. Elementy teorii i zadania*, Lublin 2008. Na temat wyznaczania wielkości próby statystycznej w badaniach empirycznych zob. H. M. Blalock, *Statystyka...*, s. 190 i nn.

⁷⁷ Dane liczbowe kartoteki parafialnej oraz Urzędu Miasta nieznacznie się różnią, jednak oscylują wokół liczby 2000 osób zamieszkujących obszar Kłodnicy.

przedstawicieli społeczności zamieszkującej Kłodnicę „od zawsze” (od urodzenia), 50 osób, które z racji zamążpójścia, ożenku bądź z innego doniosłego życiowo powodu zamieszkały w Kłodnicy przed rokiem 2000 oraz 50 osób, których staż zamieszkiwania w Kłodnicy jest stosunkowo krótki (zamieszkali w roku 2000 bądź latach kolejnych). Granica roku 2000 jest czysto względna, jej przyjęcie wynikało raczej z faktu przełomu wieków, spektakularnej sekwencji cyfr i nie ma na celu stylizacji części populacji, lecz umowne wyodrębnienie okresu, w którym mieszkańców Kłodnicy w niniejszym opracowaniu określa się „nowymi”. Ostatecznie badaniu kwestionariuszowemu poddano 144 osoby⁷⁸, w tym: 55 przedstawicieli grupy pierwszej, 25 grupy drugiej i 64 „nowych” – stosując umowną nomenklaturę – mieszkańców Kłodnicy. Niski – w stosunku do zakładanego – wskaźnik respondentów, którzy nie urodzili się w Kłodnicy i zamieszkali na jej terenie przed rokiem 2000 (druga grupa badanych) należy tłumaczyć faktem trudności na etapie identyfikacji respondentów. O ile „nowi” mieszkają w miejscach wciąż intensywnie prowadzonej zabudowy, w nowych budynkach, łatwo identyfikowalnych – często z niewykończonymi obejściami, na pozbawionych ogrodzeń posesjach – o tyle przedstawiciele grupy drugiej zazwyczaj mieszkają w budynkach starszych, posiadają status synowych bądź zięciów i stanowią zdecydowanie najmniej liczną grupę w zwyczajowo wielopokoleniowych rodzinach prowadzących wspólne gospodarstwo domowe, gdzie zarówno dziadków, jak i pełnoletnie dzieci, które uczestniczyły w badaniu, zaliczyć należało do pierwszej grupy respondentów.

Łącznie, w okresie od września 2011 do maja 2012 roku, badaniu poddano 144 osoby, w tym 84 kobiety (58,33%) i 60 mężczyzn (41,66%)⁷⁹. W poszczególnych grupach respondentów proporcje przedstawiały się następująco: grupa pierwsza (mieszkający od urodzenia) – 33 kobiety (60%) i 22 mężczyzn (40%), grupa druga – 14 kobiet (56%) i 11 mężczyzn (44%), nowi mieszkańcy – 37 kobiet (57,81%) i 27 mężczyzn (42,18%). Z uwagi na fakt, że autor nie dysponował zestawieniem ilościowym gospodarstw domowych zlokalizowanych w Kłodnicy i Starej Kuźnicy, a więc prawo- i lewobrzeżnej części Kłodnicy, przy doborze próby zrezygnowano z klucza geograficznego. Właściwe badania poprzedzono pilotażem⁸⁰, przeprowadzonym

⁷⁸ „W rzeczywistości interesujemy się raczej populacją niż jakąś szczególną próbą. Wybieramy próbę, gdyż jest to wygodne, ale naszym celem praktycznie zawsze jest wysnucie wniosków o różnych parametrach, populacji na podstawie znanych, lecz samych w sobie nieinteresujących statystyk z próby. W testach hipotez robimy pewne założenia o nieznanym parametrach, a następnie pytamy, na ile prawdopodobne byłyby nasze statystyki z próby, jeśli te założenia byłyby spełnione”, H. M. Blalock, *Statystyka...*, s. 106.

⁷⁹ Zdaniem Władysława Piwowarskiego kobiety częściej wyznają światopogląd religijny niż mężczyźni (zob. W. Piwowarski, *Demograficzne i społeczne uwarunkowania...*, s. 113). Hipoteza ta, jakkolwiek interesująca, nie była przedmiotem zainteresowania poznawczego i jako wtórna wobec pytania o ewentualne różnice w religijności przedstawicieli poszczególnych grup badanych nie została zweryfikowana.

⁸⁰ Badania pilotażowe przeprowadzono w myśl zasady: „Żadne porady rzekomo ortodoksyjnych ekspertów nie zastąpią dobrze zorganizowanego pilotażu”, A. N. Oppenheim, *Kwestionariusze, wywiady...*, s. 61.

z udziałem 9 respondentów, co skutkowało drobnymi modyfikacjami kwestionariusza wywiadu socjologicznego.

Badania jakościowe wsparto analizą dokumentów – sprawozdań duszpasterskich sporządzanych corocznie dla celów sprawozdawczych i przekazywanych do Kurii – oraz uzupełniono wywiadami pogłębionymi, przeprowadzonymi z ekspertami społecznymi, do których zaliczono osoby funkcjonalnie związane z parafią – emerytowanego i obecnego proboszcza, byłego i aktualnego kościelnego – oraz osoby cieszące się szczególnym szacunkiem i autorytetem w środowisku parafii (katecheta i świecki Nadzwyczajny Szafarz Najświętszego Sakramentu). Począwszy od końca 2002 roku, w ramach praktyk religijnych realizowanych na terenie własnej (kłodnickiej) parafii, przez autora były prowadzone obserwacje oraz dokumentacja fotograficzna niektórych, doniosłych dla życia wspólnoty parafialnej wydarzeń. Ponieważ nie są one usystematyzowane, ich znaczenie należy określić jako pomocnicze.

Tożsamość religijna jednostek składa się z trzech komponentów określających ich postawy wobec religii: emocjonalnego, kognitywnego i behawioralnego⁸¹. Z punktu widzenia poznawczego interesujące były nie tylko dane ilościowe, dotyczące praktyk obowiązkowych i pobożnościowych, ale także analiza szeroko rozumianej wiedzy religijnej oraz deklarowanych przez respondentów postaw i zachowań, składających się na realizację doktryny. Analiza dokumentów, kwestionariusze, wywiady pogłębione oraz obserwacja zewnętrzna służyć miały uzyskaniu odpowiedzi na postawione pytania, mające zweryfikować hipotezy badawcze, zakładające istnienie śląskiego wzoru religijności, przyjmujące istnienie kulturowego wzoru religijności charakterystycznego dla społeczności lokalnej Kłodnicy, zawierającego silne elementy charakterystyczne dla społeczności typu wiejskiego oraz określić obszar i kierunek zmian. Podstawowym oczekiwaniem kierowanym pod adresem przyjętych metod badawczych była realizacja funkcji kontrolnej i wzajemnie weryfikującej wobec postawionych pytań i przyjętych hipotez⁸². Pytanie, na ile dobór próby oraz zastosowanych instrumentów badawczych miały wpływ na uzyskane wyniki, pozostaje otwarte.

⁸¹ Zob. H. Mielicka, *Tożsamość indywidualna a tożsamość społeczna jako wymiar religijności, w: Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Warszawa 2009, s. 31-32.

⁸² Zob. obszerną literaturę nt. metodologii badań jakościowych, np.: E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce*, Warszawa 2007; G. Gibbs, *Analizowanie danych jakościowych*, Warszawa 2011; K. Konecki, *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Warszawa 2000 oraz D. Silverman, *Prowadzenie badań jakościowych*, Warszawa 2011.

W październiku 2009 r. w Szczecinie odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa „Kultury, subkultury i społeczne światy w badaniach jakościowych”, organizowana przez Sekcję Socjologii Jakościowej i Symbolicznego Interakcjonizmu PTS oraz Instytut Socjologii Uniwersytetu Szczecińskiego, zob. http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/download/conf_szczecin_10_09.pdf [dostęp: 13.11.2013].

ROZDZIAŁ 5

Formy zaangażowania w życie społeczności lokalnej

Analiza przeszłości pozwala na stwierdzenie, iż wartości, postawy i więzi moralne podlegają ciągłym zmianom, z kolei mocniej – niż w przypadku fundamentalnych wartości i norm – zmiany te widoczne są w odniesieniu do konkretnych reguł postępowania, będących zastosowaniem ogólnych zasad etycznych do szczegółowych dziedzin życia społecznego¹. Część empiryczna ma na celu między innymi wskazać, że zasady rządzące codziennością, organizujące ludzką *praxis* w konkretnej rzeczywistości społecznej, podlegają zmianie, a człowiek nie jest tyle obserwatorem czy ofiarą nieograniczonych przemian wartości, lecz ich autorem, sprawcą, jako że ludzie – dokonując wolnych wyborów – określają kierunek przemian². Wątek humanistyczny, substancjalnie związany z fenomenem religijności, będzie motywem przewodnim dalszych rozważań.

5.1. Zaufanie podstawą budowania tożsamości lokalnej

Badanie zaangażowania religijnego poprzez tzw. parametry religijności służy zoperacjonalizowaniu samego pojęcia religijności³. Analiza wzorów praktyk religijnych, pozwalająca na charakterystykę religijności danej grupy, jest stosunkowo dobrze ugruntowana w statystykach kościelnych⁴, jednak – według

¹ Zob. J. Mariański, L. Smyczek, *Przedmowa*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 12.

² Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 65.

³ Zob. A. Kasperek, *Wymiary zaangażowania religijnego mieszkańców Katowic – studium socjologiczne*, w: *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Warszawa 2009, s. 189.

⁴ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010, s. 121. „W badaniach socjologicznych praktyki religijne należą do najczęściej stosowanych wskaźników pomiaru zinstytucjonalizowanej religijności (tzw. kościelności)”, J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 46.

wiedzy autora – nigdy nie była dokonana w odniesieniu do Kłodnicy. Intencją opracowania jest wykazanie istnienia oraz analiza kanonów kulturowych, pozwalających na odwołanie poszczególnych jednostek do wspólnoty społecznej, opartych na indywidualnym i bardzo intymnym stosunku wobec wartości religijnych⁵, stąd próba⁶ analizy wyników badania opartego na kwestionariuszu ankiety, które objęło 144 osoby. Istotnym postulatem metodologicznym było rozróżnienie respondentów oraz ich zaklasyfikowanie do odrębnych grup badanych. Kryterium różnicującym był czas zamieszkiwania w Kłodnicy, a weryfikacja hipotez badawczych miała zostać przeprowadzona dla poszczególnych grup. Na pytanie „Czy Kłodnica jest Pana/Pani rodzinną parafią?” odpowiedź pierwszą („Tak, tu się urodziłem/-am) [pyt. 2.1] – jak wspomniano – wskazało 55 osób, odpowiedź „Nie, mieszkam tu od _____ lat” [pyt. 2.2] wybrało 89 osób, przy czym grono to umownie podzielono na osoby zamieszkałe przed i po 1 stycznia 2000 roku. Do jednej grupy (B) zaklasyfikowano 25 respondentów, a do grupy najkrócej mieszkających (C) – 64 osoby. Respondenci grupy B to głównie osoby, które zamieszkały w Kłodnicy w wyniku zawarcia związku małżeńskiego z pochodzącym stąd partnerem, w jednym przypadku przeprowadzka była spowodowana koniecznością opieki nad schorowanym krewnym. Grupa C to w znakomitej większości osoby, które wraz z rodzinami przeprowadziły się z innych dzielnic Rudy Śląskiej, ale także z Bytomia, Chorzowa, Katowic czy Świętochłowic. Zakup lub budowa domu, a w konsekwencji także edukacja dzieci w tutejszym Zespole Szkolno-Przedszkolnym, wiązały ich losy z Kłodnicą.

Jeśli przyjąć funkcjonującą w literaturze przedmiotu hipotezę, że przynależność religijna jest w coraz większym stopniu kwestią wyboru i nie jest już czymś z góry zakładanym czy komuś przypisywanym⁷, badania religijności należy poprzedzić rozstrzygnięciem kwestii elementarnej – wyznania. Na pytanie o konfesję [pyt. 1] aż 143 osoby (99,3% badanych) zadeklarowały wyznanie rzymskokatolickie. Jedna osoba zadeklarowała brak wiary, wybierając taką odpowiedź spośród możliwych opcji świątopoglądowych⁸. Wskazania

⁵ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*, Katowice–Wrocław 1997, s. 130. Janusz Mariański twierdzi, że „ważną kwestią związaną z przynależnością parafialną jest udział wiernych w życiu społecznym parafii jako społeczności lokalnej. Parafie nie tylko zaspokajają potrzeby i zainteresowania religijne swoich członków, ale także pełnią funkcje społeczne i kulturalne, a niekiedy i gospodarcze”, J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 213.

⁶ Należy pamiętać, że „empiryczne studia nad religijnością zawsze będą zawierały pewne ograniczenia i będą skazane na pewien subiektywizm”, W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, s. 32. Zob. także: E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce*, Warszawa 2007; M. Nawojczyk, *Przewodnik po statystyce dla socjologów*, Kraków 2002; E. Wasilewska, *Statystyka opisowa nie tylko dla socjologów*, Warszawa 2008

⁷ Zob. G. Davie, *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, Kraków 2010, s. 43.

⁸ Homogeniczność wyznaniowa cechuje także inne ośrodki miejskie aglomeracji. „Wśród mieszkańców Katowic w 1994 roku przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego

respondentów dowodzą homogeniczności wyznaniowej społeczności lokalnej. Uzyskane wyniki korespondują z tezą, iż Polacy są religijni i masowo deklarują swoją przynależność do Kościoła⁹, przy czym wskaźniki religijności sytuują się na wyższym poziomie niż wskaźniki kościelności, aprobaty Kościoła i jego działalności¹⁰. Kwestia ta będzie jeszcze przedmiotem badań i refleksji.

Źródeł orientacji aksjologicznych, normatywnych i poznawczych wszelkich działań, orientacji nieustannie ewoluujących w wyniku wielorakiej aktywności człowieka¹¹, należy poszukiwać w kulturze. Kultura stanowi zestaw wspólnych znaczeń, zorganizowany i strukturalizowany zbiór grupowych sposobów myślenia, odczuwania i działania¹², zawiera wzorce działania i postępowania, które poprzez socjalizację i edukację podlegają internalizacji. Człowiek, tworząc wartości, współtworzy siebie – swą osobowość, postawy, własne aspiracje życiowe, preferowane i realizowane wzory zachowań i działań w wymiarze indywidualnym i społecznym¹³. Właściwym sprawdzianem przyswojenia wartości i norm moralnych, ujawniającym postawy wobec partnerów społecznych interakcji są relacje interpersonalne. Moralność interpersonalna, relacja względem innych jest moralnością najbardziej pierwotną, na podstawie której może dopiero się wytworzyć moralność typu perfekcjonistycznego¹⁴. Występująca powszechnie świadomość tradycji katolickiej jako czynnika tożsamości narodowej znajduje swe odzwierciedlenie w powszechności deklaracji wiary, co

deklarowało 94,0% badanych, w 1998 roku – 96,7%”, J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 26. Zob. także: A. Kasperek, *Wymiary zaangażowania religijnego mieszkańców Katowic...*, s. 190.

„Zmiana zewnętrznych warunków życia nie wpłynęła w stopniu zasadniczym na osobowe preferencje i wybory. Ilościowe wyniki badań określające stan religijności polskiego społeczeństwa w wymiarach przynależności konfesyjnej i globalnego wskaźnika wiary pozostają na prawie niezmiennym poziomie. Nadal deklaruje konfesję rzymskokatolicką 95 % społeczeństwa polskiego”, M. Libiszowska-Żółtkowska, *Paradygmat religijności w społeczeństwie przemysłowym*, w: *Socjologia religii* ks. Władysława Piwowarskiego, red. A. Wójtowicz, Warszawa 2004, s. 64.

⁹ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 129. Co więcej: „Polscy socjologowie religii wskazują na wyjątkową trwałość religijności w naszym kraju w jej najogólniejszych wymiarach, tj. autodeklaracjach wyznaniowych i autoidentyfikacjach religijnych. Przemiany społeczno-polityczne i gospodarcze nie doprowadziły do spadku religijności na płaszczyźnie tzw. religijności ogólnonarodowej (wiara narodu), na której funkcjonuje ona bardziej jako wartość wspólna niż osobowa”, J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 19.

¹⁰ Zob. J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 170.

¹¹ Zob. P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007, s. 34-35.

¹² Zob. I. C. Brown, *Człowiek i kultura*, w: *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Kraków 2009, s. 279.

¹³ Zob. W. Świątkiewicz, *Między rodziną a życiem publicznym – ciągłość i zmiana orientacji na wartości w polskim społeczeństwie*, w: *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, red. L. Adamczuk, E. Firlit, W. Zdaniewicz, Warszawa 2013, s. 185.

¹⁴ Zob. E. Budzyńska, *Ład moralny w zmieniającym się społeczeństwie. Socjologiczne studium wartości moralnych mieszkańców Katowic*, Katowice 2007, s. 162.

w skali regionalnej poddawane jest rewizji środowiskowych nawyków i lokalnych wzorców zachowań¹⁵. Respondentów zapytano o związek emocjonalny z wyznawcami tej samej religii, sąsiadami, członkami rodziny oraz parafianami [pyt. 3]. Odpowiedzi były stopniowane w oparciu o skalę Likerta i rozkładały się w zależności od przynależności do poszczególnych grup badanych.

Najwyższy stopień identyfikacji (odpowiedź „zdecydowanie tak”) z wyznawcami tej samej religii [pyt. 3.1] deklarowali respondenci grupy A (33 osoby, 60,0% badanych), następnie B (8 osób, 36,0%) i C (7 osób, 10,94%). Odpowiedź „raczej tak” padała – odpowiednio – 14, 8 i 26 razy (25,4%, 32,0% i 40,60%). „Raczej nie” odpowiedziało: 1, 2 i 8 osób (1,8%, 8% i 12,5%). „Zdecydowanie nie” odpowiedział tylko 1 respondent z grupy C (1,56%). Odpowiedź „trudno powiedzieć” wskazało po 1 osobie z grup A i B (1,8% i 4,0%) i 5 osób z grupy C (7,8%). Żadnej odpowiedzi nie udzieliło po 6 osób z grupy A (10,91%) i B (24,0%) oraz 22 osoby z grupy C (34,38%). Najwyższe wskaźniki poczucia więzi ze współwyznawcami odnotowano wśród rodowitych kłodniczan (60,0% odpowiedzi „zdecydowanie tak” i 24,4% „raczej tak”) uczestniczących w badaniu. Mieszkający najkrócej w Kłodnicy najczęściej odpowiadali „raczej tak” (40,60%), bądź nie udzielali żadnej odpowiedzi (34,38%). W tej grupie odnotowano także najwyższy odsetek odpowiedzi „raczej nie” (12,5%), co świadczy o niższym od pozostałych grup poczuciu więzi ze współwyznawcami. Dla respondentów trzeciej grupy religia (wyznanie) wydaje się nie być istotnym czynnikiem budującym tożsamość zbiorową.

Na pytanie o poczucie więzi z sąsiadami [pyt. 3.2] „zdecydowanie tak” odpowiedziało 18 respondentów z grupy A (32,73%), 9 z grupy B (36%) i 2 z grupy C (3,13%). Odpowiedź „raczej tak” padało – odpowiednio – 21, 8 i 33 razy (31,18%, 32% i 51,56%). „Raczej nie” wskazało po 2 respondentów z grupy A i B (3,64% i 8,0%) oraz 9 respondentów z grupy C (14,06%). Odpowiedź „zdecydowanie nie” jednokrotnie odnotowano w grupie A i dwukrotnie w grupie C (1,82% i 3,13%). Po 5 respondentów z grup A i C odpowiedziało „trudno powiedzieć” (9,09% i 14,06%), w grupie B taką odpowiedź wskazał 1 respondent (4,0%). Odpowiedzi nie udzieliło – odpowiednio – 7, 5 i 11 osób (12,73%, 20,0% i 17,19%).

Osoby zamieszkałe w Kłodnicy od kilku lat (grupa C) deklarują silne (51,56% wskazań „raczej tak”) – choć mniej zdecydowane niż w grupach A i B – poczucie więzi z sąsiadami. W tej grupie odnotowano najwyższą ilość wskazań „raczej nie” (14,06%) oraz „zdecydowanie nie” (3,16%), co ilustruje tendencję do subiektywizacji własnego świata, coraz częściej ograniczanego do najbliższej rodziny i osobistych pasji, bez wchodzenia w zbędne – bo nie wynikające chociażby z obowiązków zawodowych – relacje interpersonalne.

¹⁵ Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*, Warszawa 1991, s. 79-80.

Odpowiadając na pytanie o więź z członkami rodziny [pyt. 3.3] odpowiedzi „zdecydowanie tak” udzieliło – odpowiednio – 45, 20 i 52 respondentów (81,82%, 80,0% i 81,25%). „Raczej tak” odpowiadało 6, 2 i 7 osób (10,91%, 8,0% i 10,91%). Odpowiedź „raczej nie” padła dwukrotnie w grupie C (3,13%). Żaden z respondentów nie wybrał odpowiedzi „zdecydowanie nie” oraz „trudno powiedzieć”, natomiast odpowiedź „nie dotyczy” w poszczególnych grupach wybrały kolejno 4, 3 i 3 osoby (7,27%, 12,0% i 4,69%).

Niemal wszyscy respondenci deklarowali najwyższy stopień więzi względem własnej rodziny, która dla każdej z grup stanowi znaczącą wartość. Rodzina, o czym będzie jeszcze mowa, posiada dla ankietowanych bardzo duże znaczenie.

Szczególnie interesujące wydają się być odpowiedzi na pytanie o poczucie więzi z parafianami, gdyż pośrednio pozwalają one określić typ parafii – silna identyfikacja parafialna występuje relatywnie najczęściej wśród mieszkańców parafii wiejskich¹⁶. Relację więzi z parafianami [pyt. 3.4] określoną w kwestionariuszu jako „zdecydowanie tak” w poszczególnych grupach wskazało 26, 6 i 3 respondentów (47,27%, 24,0% i 4,69%). Odpowiedź o nieco niższym poziomie asercji („raczej tak”) wskazało 19, 14 i 17 respondentów (34,55%, 56,0% i 26,56%). „Raczej nie” odpowiedziały 2 osoby w grupie A (3,64%) i 12 osób w grupie C (18,75%). „Zdecydowanie nie” odczuwa żadnej więzi z parafianami 6 respondentów z grupy C (9,38%). Odpowiedź „trudno powiedzieć” wybrały – odpowiednio – 2, 1 i 5 osób (3,64%, 4,0% i 7,81%). Żadnej odpowiedzi nie udzieliło 6, 4 i 21 osób (10,91%, 16,0% i 32,81%).

W przeciwieństwie do ankietowanych w grupach A i B parafianie nie stanowią istotnego środowiska odniesienia dla zamieszkałych w Kłodnicy najkrócej – tylko w grupie C odnotowano odpowiedzi „zdecydowanie nie” (9,38%), a „raczej nie” odpowiedział co piąty ankietowany (18,75%). Jednocześnie co czwarty respondent w tej grupie (26,56%) odczuwa więź z parafianami (odpowiedź „raczej tak”), co pozwala sądzić, że wspólnota wiary – a przede wszystkim podzielane przez jej członków wartości – sprzyjają powstawaniu relacji interpersonalnych.

Uzyskane odpowiedzi wykazują niższy stopień identyfikacji ze współwyznawcami, sąsiadami i parafianami wśród ankietowanych mieszkających na terenie Kłodnicy od niedawna (respondenci grupy C). Z kolei silne więzi z członkami własnej rodziny w znacznym stopniu cechują respondentów wszystkich trzech grup. Deklarowana przez ankietowanych postawa wobec organizacji kościelnej jest – jak zauważa Maria Libiszowska-Żółtkowska – pochodną stopnia uzyskanej w procesie socjalizacji religijnej internalizacji wierzeń religijnych, norm oraz wartości moralnych, w wyniku której powstają określone

¹⁶ Por. E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej*, Warszawa 1998, s. 111.

dyspozycje do przeżywania uczuć religijnych i odczuwania emocjonalnych więzi ze wspólnotą kulturową¹⁷. Formalna i powierzchowna więź ze wspólnotą wyznaniową jest cechą charakterystyczną tzw. chrześcijan kulturowych¹⁸, których brak zaangażowania zdaje się stawać postawą dominującą w wielu parafiach. Pomimo zróżnicowanego w poszczególnych grupach ankietowanych stopnia afiliacji wspólnoty parafialnej można stwierdzić, że podobnie jak w pozostałych regionach Polski, również w Kłodnicy przynależność do parafii katolickiej wciąż – choć w różnym stopniu w poszczególnych grupach badanych – stanowi swoistą oczywistość kulturową¹⁹.

Podstawę więzi społecznej stanowi zaufanie, które zostaje udzielone na podstawie decyzji podjętej w zastanym kontekście kulturowym, w którym reguły normatywne „popychają jednostkę do zaufania lub ją od niego powstrzymują”²⁰. Piotr Sztompka wymienia pięć warunków makrospołecznych sprzyjających powstawaniu tzw. kultury zaufania. Są to: spójność normatywna, trwałość porządku społecznego, przejrzystość organizacji społecznej, swojskość (famiłarność) i odpowiedzialność innych ludzi oraz instytucji²¹. Religia poprzez uniwersalizm wartości, organizację struktury i domniemaną konsekwencyjność postaw stanowi idealną emanację kultury zaufania, dlatego odpowiedzi na pytania

¹⁷ Por. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 26. Badania przeprowadzone kilka lat temu na terenie śródkowowschodniej Polski wskazują, że czujemy się przede wszystkim mieszkańcami swojej miejscowości, przy czym im niższe wykształcenie, tym częstsza identyfikacja z najbliższą okolicą i regionem. Kobiety częściej niż mężczyźni deklarują swój związek z parafią, zob. R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa. Studium empiryczne na temat związków pomiędzy tożsamością społeczno-kulturalną a stosunkiem do obcych*, Lublin 2003, s. 130 i nn.

¹⁸ Zob. J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 24.

¹⁹ Zob. ibidem, s. 199. Podobne stanowisko wyraża Wojciech Świątkiewicz: „Religia i praktyki religijne są przez większość Polaków – jak dowodzą badania socjologiczne – swoiście pojmowaną kulturową powinnością, elementem więzi rodzinnej, odświętnym i ceremonialnym stylem życia, a nawet ważnym segmentem rytmów życia codziennego. Stanowią podstawę identyfikacji grupy wyznaniowej w przestrzeni struktur społecznego świata. Są źródłem integracji społecznej wspólnoty parafialnej, Kościoła lokalnego i uniwersalnego, społeczności lokalnej i regionalnej, wspólnoty narodowej, zawodowej czy klasowej. Wpisane w tradycje kulturowe społeczności, stanowią też jeden z czynników najsilniej stabilizujących międzypokoleniowy przekaz wzorów religijności.

Socjologia praktyk religijnych ukazuje ich kulturowo uwzorowane formy i treści oraz temporalne (diachroniczne) i przestrzenne (synchroniczne) zróżnicowania. Wyrastają one ze specyfiki ogólnej tradycji kulturowej danej społeczności narodowej czy regionalnej, jak też z nowych interpretacji doktryny religijnej, dokonywanych przez instytucje Kościoła. Praktyki religijne najsilniej wyrażają obecność religii w sferach życia prywatnego i publicznego, oscylując między sekularyzacją i deprywatyzacją”, W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 127-128.

Na temat roli religii w konstytuowaniu się wspólnot etnicznych zob.: G. Babiński, *Religia i tożsamość narodowa – zmieniające się relacje*, w: *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, red. M. Kempny, G. Woroniecka, Kraków 1999.

²⁰ P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007, s. 143.

²¹ Zob. ibidem, s. 276-281.

zawarte w kwestionariuszu, stopniowane według skali Likerta, miały na celu określenie poziomu zaufania respondentów wobec instytucji kościelnych.

Papieżowi [pyt. 7.1] ufa w sposób zdecydowany – w poszczególnych grupach respondentów – 44, 19 i 27 osób (80,0%, 76,0% i 42,19%). Raczej ufają 4 osoby w grupie A (7,27%), 4 w B (16,0%) i 19 w C (29,69%). Odpowiedzi „raczej nie” udzieliło 5 osób w trzeciej grupie respondentów (7,81%). Zdecydowanie nie ufa Papieżowi 1 osoba w grupie C (1,56%), podobnie jak w grupie A (1,82%), która odpowiedziała „trudno powiedzieć”. Nie uzyskano odpowiedzi 6 respondentów w grupie A (10,91%), 2 w B (8,0%) oraz 12 osób z grupy C (18,75%)²². Wysokie wskaźniki zdecydowanego zaufania w grupach A (80,0%) i B (76,0%) niemal dwukrotnie przewyższają wskazania respondentów grupy C (42,19%), w której odnotowano także częściowy brak zaufania (7,81% wskazań „raczej nie”).

Prymasa [pyt. 7.2] w sposób zdecydowany zaufaniem darzy – odpowiednio – 28, 6 i 16 osób (50,91%, 24,0% i 25,0%). „Raczej tak” odpowiedziało 21 (38,18%), 12 (48,0%) i 15 (23,44%) osób. „Raczej nie” ufa Prymasowi 2 respondentów z grupy A (3,64%) i 6 z grupy C (9,38%). W sposób zdecydowany nie ufają 2 osoby z grupy C (3,13%). Stanowiska nie potrafiło określić („trudno powiedzieć”) po 2 respondentów z grup A i B (3,64% i 8,0%) oraz 7 z grupy C (10,94%). Nie uzyskano odpowiedzi – odpowiednio – w 2, 5 i 18 przypadkach (3,63%, 20,0% i 28,13%). Skala deklarowanego zaufania do Prymasa w grupach A i B przewyższa wskazania uzyskane w grupie C, jednak we wszystkich grupach ankietowanych jest ona niższa niż wobec Papieża. Niemal co dziesiąty w grupie C (9,38%) odpowiedział, że „raczej nie” ufa Prymasowi.

Episkopatowi Polski [pyt. 7.3] zdecydowanie ufa 50,91% (28 osób) respondentów z grupy A, 28,0% (7 osób) z grupy B i 12,50% (8 osób) w grupie C. Odpowiedzi „raczej tak” udzieliło – odpowiednio – 18 (32,73%), 7 (28,0%) i 21 (32,81%) respondentów. Raczej nie ufa Episkopatowi 3 respondentów z grupy A (5,45%) i 9 z grupy C (14,06%). Zdecydowanie nie ufa 1 osoba (4,0%) z grupy B i 5 (7,81%) z grupy C. Swego stanowiska nie potrafiło określić 2 respondentów (3,64%) w grupie A i po 4 w grupach B i C (16,0% i 6,25%). Odpowiedzi nie udzieliło – odpowiednio – 4, 6 i 17 respondentów (7,27%, 24,0% i 26,56%). Skala zdecydowanego zaufania względem Episkopatu Polski jest czterokrotnie wyższa wśród respondentów grupy A (50,91%) niż C (12,5%). W tej grupie (C) odnotowano także wyższe wskaźniki deklarowanego braku zaufania.

Interesującym poznawczo – w kontekście zmiany w sierpniu 2011 roku – było pytanie o poziom zaufania względem Arcybiskupa Metropolity Katowickiego

²² Należy podkreślić, że badania prowadzone były jeszcze w czasie pontyfikatu papieża Benedykta XVI, kreowanego przez niektóre publikatory na zwierzchnika Kościoła, którego cechują konserwyzm i tradycjonalizm. Wysokim wskaźnikom zaufania we wszystkich grupach nie zaszkodziło także pochodzenie papieża.

W innej części Polski, podczas rozmowy na temat Ojca Świętego, autor [T.P.] odnotował postawę, która nosiła znamiona germanofobii (*sic!*).

[pyt. 7.4]. Arcybiskupowi zdecydowanie ufa 60,0% (33 osoby) respondentów z grupy A, 36,0% (9 wskazań) w grupie B i 18,75% (12 respondentów) w grupie C. Raczej ufa – odpowiednio – 30,91% (17 osób), 24,0% (6 osób) i 29,69% (19 wskazań) respondentów. „Raczej nie” ufają 3,64% (2 osoby) w grupie A i 14,06% (9 odpowiedzi) w grupie C. Zdecydowanie nie ufają Arcybiskupowi niektórzy respondenci w grupach B i C – po 1 wskazaniu (4,0% i 1,56%). Jednoznacznego stanowiska (odpowiedź „trudno powiedzieć”) nie potrafiło zająć – odpowiednio – 1,82%, 12,0% i 9,38% (1, 3 i 6 wskazań). Na pytanie nie odpowiadały – konsekwentnie – 2, 6 i 17 osób (3,64%, 24,0% i 26,56%). Rozkład odpowiedzi w poszczególnych grupach respondentów kształtował się podobnie, jak miało to miejsce w pytaniu poprzednim. Respondenci grupy A trzykrotnie częściej deklarowali zdecydowane zaufanie Arcybiskupowi (60,0%) niż ankietowani w grupie C (18,75%). Jednocześnie w obu grupach taka sama liczba badanych (30,91% w A i 29,69% w B) określiła zaufanie na poziomie określonym w kwestionariuszu jako „raczej tak”.

W sierpniu 2011 roku nastąpiła również zmiana na stanowisku proboszcza kłodnickiej parafii. Proboszczowi [pyt. 7.5] zdecydowanie ufa – odpowiednio w poszczególnych grupach – 39, 13 i 21 osób (70,91%, 52,0% i 32,81%). Raczej ufa 27,27% (15 wskazań) w grupie A, 16,0% (4 osoby) w grupie B i 23,44% (15 respondentów) w grupie C. Odpowiedzi „raczej nie” udzieliła 1 osoba w grupie A (1,82%), 2 w B (8,0%) i 5 w C (7,81%). Zdecydowanie nie ufa 2 respondentów z grupy C (3,13%). Zdania w tej kwestii nie posiadała 1 osoba z grupy B (4,0%) i 6 z grupy C (9,38%). Żadnej odpowiedzi nie udzieliło 20,0% (5 osób) respondentów z grupy B i 15 (23,44%) z grupy C. Proboszcz cieszy się największym zaufaniem wśród rdzennych i zamieszkałych od wielu lat kłodniczan. W grupie C zdecydowanie ufa proboszczowi niemal 1/3 ankietowanych (32,81%), co czwarty z nich (23,44%) wskazał odpowiedź „raczej tak”.

Ostatnie pytanie dotyczące określenia poziomu zaufania obejmowało inną, wskazaną przez respondenta osobę duchowną [pyt. 7.6]. Zdecydowane zaufanie zadeklarowały 2 osoby w grupie A (3,64%) i 3 w grupie C (4,69%). Postawę „raczej tak” w kwestii zaufania zadeklarowało – odpowiednio – 5, 2 i 2 osoby (9,09%, 8,0% i 3,13%). Raczej nie ufa 2 respondentów z grupy C (3,13%), zdecydowanie nie ufa – odpowiednio 3,64%, 4,0% i 4,69% (2, 1 i 3 wskazania). Zdania nie posiadało 4 respondentów w grupie A (7,27%), a odpowiedzi w ogóle nie udzieliło 42, 22 i 54 respondentów (76,36%, 88,0% i 84,38%). Wśród wskazywanych najczęściej duchownych wymieniano ks. bpa Tadeusza Pieronka, ks. Adama Bonieckiego oraz ks. Tadeusza Isakowicza-Zaleskiego, osoby znane z wystąpień medialnych, a tym samym funkcjonujące w wyobraźni zbiorowej. Pytania otwarte przysparzały respondentom największej trudności, stąd w większości przypadków brak wskazań innej znanej osoby duchowej, a tym samym brak odpowiedzi.

Badanie wykazało najwyższy deklarowany poziom zaufania względem Papieża, Prymasa, Arcybiskupa i Proboszcza wśród rdzennych mieszkańców

Kłodnicy. Nieco niższe zaufanie obrazują odpowiedzi uzyskane w drugiej grupie respondentów. Najniższe, ale także najbardziej zróżnicowane zaufanie (częstsze niż w pozostałych grupach odpowiedzi świadczące o braku zaufania) odnotowano wśród badanych najkrócej zamieszkałych w Kłodnicy²³. Wyniki nie odbiegają znacząco od występujących w literaturze przedmiotu i związane są z powszechnie deklarowanym zaufaniem do Kościoła, wciąż będącym ważnym faktem społecznym, którego znaczenie nie pozostaje wyłącznie w sferze deklaracji wiernych, ale ma także swoje przełożenie na wzory i rytmy życia codziennego, wpływając na ważne życiowe wybory. Znamienne, że deklarowane przez respondentów zaufanie było wyższe w grupie A zarówno wobec osoby (instytucji) proboszcza, jak i podmiotów „zewnętrznych” – Papieża, Prymasa, Episkopatu, Arcybiskupa czy osoby duchownej niezwiązanej z parafią. Brak zaufania ujawniony w badaniach może mieć związek z brakiem zainteresowania sprawami religii i Kościoła, a tym samym nieznaną hierarchii i hierarchów. We wszystkich grupach badanych odnotowano najwyższy poziom zaufania respondentów wobec własnej rodziny. Respondenci grupy C wykazali wyższy niż w pozostałych grupach badanych poziom afiliacji względem sąsiadów, co może oznaczać powstawanie jakościowo odmiennych od istniejących dotychczas więzi społecznych. Wspólnota losu związana z problemami codzienności, ale także zbliżony status społeczny, wiek respondentów czy podobne zainteresowania mogą skutkować ustanowieniem nowych zasad ładu społecznego – również w obszarze religii i religijności.

Wyniki badań odzwierciedlają reguły zaufania i wiarygodności składające się na tzw. kulturę zaufania²⁴, która – jeśli oceniać skalę zaufania do proboszcza oraz deklarowanej nieco wcześniej więzi z parafią (i parafianami) – stanowi istotną cechę religijności polskiego społeczeństwa²⁵. Oparty m.in. na zaufaniu ład aksjologiczny warunkuje porządek społeczny, w którym praktyki religijne, czyli zachowania społeczne będące konsekwencją wyznawanej wiary, stają się symbolem kulturowych wzorów (kostiumów), w jakie przyodziewane są religia i jej emanacja – kościelność²⁶. Istotne są nie tylko ilościowe aspekty uczestnictwa, ale także te jakościowe, związane z przeżyciami, zaangażowaniem oraz

²³ W tej grupie fundamentem relacji społecznych coraz częściej są inne, pozakościelne instytucje, lokowane w obszarze rodziny, przyjaciół czy znajomych. Na temat zaufania zob. szerzej: P. Sztompka, *Zaufanie...*

²⁴ Na temat kultury zaufania zob. szerzej: ibidem, s. 222-226.

²⁵ Zob. E. Firlit, *Wspólnotowy wymiar religijności*, w: *Postawy społeczno-religijne Polaków...*, s. 126. Zdaniem Janusza Mariańskiego: „subiektywne deklaracje dotyczące poczucia przynależności do parafii są jednym z ważnych wskaźników religijności i więzi z Kościołem”, J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 199.

²⁶ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 152 oraz idem, *Praktyki religijne w kulturowych kostiumach*, w: *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2009, s. 233. Zob. także: J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 47.

motywacją. Religijne motywy uczestnictwa wynikają z przekonania o konieczności realizacji wymogów doktrynalnych, zaś społeczno-kulturowe stanowią realizację wzorów religijności. Tutaj najpełniej uwidacznia się integracyjny potencjał praktyk religijnych.

Udział w niedzielnej i świątecznej mszy stanowi dla katolików podstawową religijną praktykę obowiązkową²⁷. Miejsce spełniania praktyk niedzielnych, oprócz ich częstotliwości, jest istotne o tyle, że można interpretować je jako sprawdzian zażyłości respondentów z własną wspólnotą parafialną²⁸, intensywność lokalnej więzi, ale także wzorów kulturowych obowiązujących w społeczności. Miejsce praktyk obowiązkowych ma szczególne znaczenie, gdyż kościół parafialny jest nie tylko centralnym ośrodkiem życia religijnego, ale także niezbędnym elementem definiowania tożsamości parafii. W Kłodnicy [pyt. 15.1] na niedzielną mszę świętą uczęszcza – odpowiednio – 37 (67,27%), 17 (68,00%) i 24 (37,50%) respondentów. Gdzie indziej [pyt. 15.2] praktykuje – analogicznie – po 7 osób z grupy A (12,73%) i B (28,0%) oraz 19 (29,69%) respondentów z grupy C. Odpowiedzi nie udzielono [pyt. 15.3] w jednym przypadku w grupie A (1,82%) i w przypadku 21 respondentów z grupy C (32,81%). Badania deklarowanych postaw, dotyczących miejsca uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej, potwierdzają tezę o większej identyfikacji z parafią wśród respondentów grup A i B. Kłodnicka świątynia znacznie częściej jest miejscem spotkania rdzennych bądź przybyłych przed wielu laty parafian. Znaczący wskaźnik odpowiedzi „gdzie indziej” w grupie drugiej (28,0%) i trzeciej (29,68%) dowodzi istnienia zjawiska tzw. churchingu, praktykowania poza rodzimą parafią – najczęściej w parafii dotychczasowego miejsca zamieszkania bądź w pobliskich dwóch kościołach Halemby²⁹, gdzie w niedziele i święta sprawowanych

²⁷ Zob. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2007, s. 511.

H. Mielicka zauważa, że „zgodnie z założeniami modelu tradycyjnej religijności i to religijności kościelnej, zewnętrzne manifestowanie religijności jest symbolem wiary i wewnętrznej potrzeby jej wyrażania. Obowiązujące w środowisku społecznym rytuały i obrzędy stanowią zewnętrzną formę zachowań, interpretowanych jako gwarant przestrzegania zasad moralnych przez ludzi biorących w nich udział. Zinternalizowany schemat poznawczy i sposób myślenia pozwala dzielić ludzi na dobrych i złych moralnie, ze względu tylko i wyłącznie na ich uczestniczenie w praktykach kultu”, H. Mielicka, *Tożsamość indywidualna a tożsamość społeczna jako wymiar religijności*, w: *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim...*, s. 26-27.

²⁸ „Praktyki niedzielne wyrażające zbiorowe życie religijne nie tylko umożliwiają poprzez gesty i słowa kontakt z rzeczywistością transcendentną, ale też integrują jednostki w pewną strukturę społeczną (parafia, Kościół) oraz różnicują charakter i role poszczególnych jednostek w obrębie wspólnoty wierzących. Socjologia wskazuje wyraźnie na integrujące funkcje obrzędów religijnych”, J. Mariański, L. Smyczek, *Praktyki religijne*, w: *Religijność mieszkańców Warszawy*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, T. Zembrzusi, Warszawa 2007, s. 83.

²⁹ Wśród wyjaśnień powodów praktykowania poza rodzimą parafią znalazł się również czas sprawowania ofiary eucharystycznej. Dla części respondentów trwająca godzinę niedzielna

jest więcej mszy świętych (co pozwala na realizację praktyk obowiązkowych także osobom pracującym w systemie zmianowym, wciąż funkcjonującym np. w górnictwie). Brak odpowiedzi co trzeciego (32,81%) ankietowanego w grupie C interpretować można jako uchylanie się części badanych od obowiązku praktyk niedzielnych. Wyniki badań korespondują z tendencjami obserwowanymi na terenie kraju³⁰.

Badania wykazały, że respondenci stopień osobistego zaangażowania religijnego widzą w silnej korelacji z postawami – a ściślej cechami – duszpasterzy. W pytaniu 46 kwestionariusza poproszono ankietowanych o wskazanie trzech najbardziej cenionych cech księży. Bezsprzecznie najwyżej ceniona są: bezinteresowność, chęć niesienia pomocy, otwartość, pobożność, skromność, szczerość, wyrozumiałość, zaangażowanie i życzliwość duchownych. Respondenci wśród pożądanых cech wymieniali także: apolityczność, autentyczność, bliskie relacje z wiernymi, charyzmę, ciepło emocjonalne, cierpliwość, dawanie świadectwa, dbanie o stare tradycje, dobroć i dobroduszość. Idealny kapłan to dobry kaznodzieja, posiadający dobry kontakt z ludźmi, dobry organizator, dobry spowiednik, doceniający innych, dostępny, cechujący się „duchowością”, empatią, entuzjazmem czy głęboką wiarą. Respondenci doceniają gospodarność, gotowość niesienia pomocy materialnej i pomoc w rozwiązywaniu problemów, poczucie humoru duchownych, „inteligencję życiową” i ogólnie inteligencję. Wśród pożądanых postaw pojawiły się: komunikatywność, łatwość nawiązywania kontaktu z dziećmi, „ludzka twarz”, łagodność, głoszenie „mądrych homilii”, mądrość, a przy tym naturalność, „neutralność”, brak wywyższania się. Kapłan nie powinien zniechęcać swoją postawą, ani unikać trudnych tematów w rozmowach, nie powinien też uprawiać polityki, za to powinna go cechować niezachwiana wiara, „normalność”, odpowiedzialność, odwaga, opanowanie, otwartość na drugiego człowieka, na ludzi i ich problemy. Otwartość obejmować winna także

msza św. jest zbyt długa i dlatego wybierają Halembę, gdzie zazwyczaj trwa ona maksymalnie 45 minut. Czas dojazdu oraz dojścia z nieco oddalonego od tamtejszego kościoła parkingu był przy tym przez badanych całkowicie pomijany.

³⁰ „Duży odsetek badanych katolików miejskich już definitywnie «zapomniał» o sakralnym charakterze i obowiązku religijnego świętowania niedzieli, wynikającymi z III przykazania Dekalogu i z nauczania Kościoła. (...) W stosunku do badań z lat 80., proces desakralizacji niedzieli i kultu religijnego z nią związanego znacznie się nasilił w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, uwidaczniając się w wyższych wskaźnikach negatywnych postaw i zachowań katolików dotyczących niedzieli. (...) Mimo szerokiej i dynamicznej desakralizacji religijności i kultury religijnej w badanym środowisku miejskim (i w Polsce), znaczny odsetek badanych katolików (około 45%) poprawnie, czyli zgodnie z nauczaniem Kościoła, rozumie i interpretuje sens i cel III przykazania Dekalogu, stosując się praktycznie do jego postulatów. Katolicy ci starają się postępować w niedzielę zgodnie z przykazaniem i nie podejmują pracy w tym dniu, chociaż nierzadko ich warunki bytowe są dalekie od obiektywnie zadowalających. Dla nich niedziela jest dniem wyjątkowym, świętym ze swej istoty i przeznaczenia, więc ją poświęcają dla kultu religijnego i na własny odpoczynek”, J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego...*, s. 62-63.

propozycje wiernych i potrzeby najbiedniejszych, a jednocześnie duchowny powinien „pięknie wyrażać słowa”, posiadać piękny głos i pobożnie odprawiać msze święte. Wśród walorów cenionych przez ankietowanych znalazły się także: „pogoda ducha”, pokora, poświęcenie dla innych, powściągliwość, pracowitość, prawdomówność, prawość, religijność, rozsądek, rozważa, rzetelność, silna wiara, „służenie radą”, spokój, a także stanowczość, szacunek dla ludzi, takt, tłumaczenie trudnych i zawiłych problemów, tolerancja, ubóstwo, uczciwość i „uduchowienie”. Kapłana winna cechować umiejętność nawiązywania kontaktów, umiejętność słuchania, uprzejmość, „uśmiech”, wiara, wiedza, wykształcenie, zainteresowanie wiernymi, zamiłowanie, zaufanie, zdolności organizacyjne, zdrowy rozsądek, zrozumienie i zrównoważenie. W poszczególnych grupach respondentów nie zaobserwowano znaczących różnic pomiędzy oczekiwaniami ankietowanych dotyczących cech księży – skala wymagań względem środowiska duchownych była równie wysoka wśród rdzennych mieszkańców Kłodnicy, jak i niedawno zamieszkających na terenie parafii.

Respondentów poproszono także o wskazanie trzech cech, których nie akceptują u osób duchownych [pyt. 47]. Najczęściej wymieniane przywary to: chciwość, materializm, obłudność, pazerność, pycha, wyniosłość, wywyższanie się, zaangażowanie polityczne, zachłanność, zadufanie, zakłamanie i zaściankowość. We wszystkich grupach ankietowanych respondenci piętnowali alkoholizm, autorytaryzm, brak chęci do pracy, brak czasu dla wiernych, brak empatii, brak kontaktu z rzeczywistością, brak kultury osobistej, brak otwarcia na drugiego człowieka, brak skromności, brak taktu, brak tolerancji, brak zaangażowania, brak życzliwości, butę i „celebrytstwo” (pisownia oryginalna). Respondenci wśród cech niepożądanych wymieniali: chytrość, egocentryzm, egoizm, fałsz, gadulstwo, gburowatość, głupotę, ignorancję, infantyлизм, lekceważenie ludzi, lenistwo, megalomanię, mentorstwo czy „mieszanie się do polityki”. Potępiano nadmierne moralizatorstwo, niedostępność, „niedotrzymywanie celibatu”, nieszczerłość, nietolerancję, niezgodność czynów ze słowami, nonszalancję, obojętność, opryskliwość, oschłość, pazerność, plotkarstwo. Badani nie akceptują poczucia wyższości wśród duchownych, „politykowania”, powierzchowności, próżności, przedkładania własnego interesu ponad dobro wspólnoty, przekonania o swojej wyższości, przewrotności. Piętnują robienie kariery, „rozmijanie się nauczania i praktyki”, roztrzęsanie, rutynę, „samolubstwo”, skąpstwo, słabą komunikatywność, „spłykanie wiary”, spóźnialstwo, stronienie od ludzi, „traktowanie służby jak zwykłej pracy” oraz wścibstwo. Sprzeciw respondentów budzą: wulgaryzm, wygodnictwo, zakłamanie i zamknięcie (zwłaszcza na drugiego człowieka). Badani jako szczególnie irytujące u duchownych wskazywali brak realizacji nauki w praktyce oraz niestosowanie wobec siebie głoszonych nauk. Znamienne, że wśród licznych krytycznych pod adresem kleru wypowiedzi znalazły się trzy prezentujące przeciwne stanowisko

(„na księdza nie wolno nic złego mówić”, „ksiądz nie ma wad”). Podobnie jak miało to miejsce w przypadku cech pożądanых wśród księży, również wady i przywary zgodnie wymieniali ankietowani reprezentujący każdą z grup badanych.

Potwierdzenie znajduje teza Janusza Mariańskiego, iż Kościół niebezpiecznie zbliżający się do władzy politycznej, traci zaufanie u swoich wiernych jako instytucja o wiarygodności społecznej³¹. Wierni cenią księdza-powiernika, księdza-budowniczego, rzadziej księdza-moralistę, ale niemal w ogóle nie akceptują księdza-polityka. Ankietowani, wyrażając swą dezaprobatę, często utożsamiali duchownych z Kościołem, osoby z instytucją. Negatywne postawy wobec Kościoła mogą rodzić się w związku z konfliktem o charakterze aksjologicznym, odrębności systemu wartości kościelnych i wartości panujących w społeczeństwie. U jednostek silniej w swoich poglądach determinowanych przez system wartości społecznych, słabnie więź z Kościołem i narasta tendencja do jego ostrej krytyki. Kościół często osądzany jest jako instytucja utrudniająca osiąganie wartości ocenianych jako życiowo ważne, co w konsekwencji prowadzi do afektywno-emocjonalnego dystansu. Osobom pochodzącym z rodzin o silnej religijnej socjalizacji pierwotnej, systematycznie realizującym praktyki rytualno-kultowe i zachowującym żywą więź z parafią, łatwiej rozwiązać pojawiające się w związku z tym konflikty i dokonywać wyboru wartości religijno-kościelnych³². Negatywny osąd jest nieraz opinią narzuconą przez otoczenie, zwłaszcza w sytuacji, gdy – jak zauważa Wojciech Świątkiewicz – pojedyncze wydarzenia z życia duchownych o charakterze skandalizującym, wskutek oprawy medialnej, tworzą w odbiorcach kultury masowej kalki myślenia i emocjonalnych odniesień, sprzyjające ujęciom typizującym i uogólniającym³³. Choć Kłodnica – wedle wiedzy autora – nigdy nie była miejscem tego typu wydarzeń, piętno myślenia schematycznego i generalizującego środowisko duchownych można odnaleźć także w uzyskanych odpowiedziach.

Kościół wyraźnie akcentuje rolę hierarchów, indywidualnych przywódców religijnych, zaś znajomość ich tytułu, imienia i nazwiska można uznać za ważny wskaźnik więzi ze wspólnotą religijną³⁴. Wiedza dotycząca hierarchii kościelnej stanowi socjologiczną miarę integracji. Badania prowadzone były w roku 2011, kiedy to nastąpiły wynikające z postanowień prawa kanonicznego zmiany na stanowisku arcybiskupa metropolity katowickiego oraz gospodarza kłodnickiego probostwa. W obu przypadkach zmiany spowodowane były osiągnięciem wieku emerytalnego dotychczasowych funkcjonariuszy kościelnych. W pytaniu 48 respondentów poproszono o podanie nazwiska biskupa diecezjalnego [pyt. 48.1] i proboszcza parafii [pyt. 48.2]. W grupie A nazwisko

³¹ Zob. J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 117.

³² Zob. idem, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 132.

³³ Zob. W. Świątkiewicz, *Miedzy sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 170.

³⁴ Zob. ibidem, s. 167.

arcybiskupa-seniora Damiana Zimonia oraz arcybiskupa Wiktora Skworca prawidłowo podało 48 respondentów (87,27%), wśród respondentów grupy B odnotowano 18 prawidłowych wskazań (72,0%), a w grupie C – 36 (56,25%). Ilość prawidłowych odpowiedzi w odniesieniu do nazwisk ustępującego ks. proboszcza-seniora Henryka Jersza oraz ks. proboszcza Jana Myśliwca w poszczególnych grupach respondentów kształtowały się następująco: 54 (98,18%), 20 (80,0%) i 13 (20,31%). Ponadto w grupie C respondenci w 2 przypadkach podali nieprawidłowe nazwiska duchownych związanych z parafią z czasów *lokalii* (podczas II wojny światowej wikariuszem w Kochłowicach był późniejszy biskup – ks. Wilhelm Pluta) bądź sprawujących współcześnie posługę proboszczowską w innej rudzkiej parafii (ks. Jan Janiczek). Najwyższy w grupie A indeks prawidłowych odpowiedzi wskazuje na najwyższy stopień znajomości spraw wspólnoty religijnej. Respondenci grupy A prezentują najwyższy stopień znajomości nazwiska Arcybiskupa Metropolity Katowickiego oraz proboszcza kłodnickiej parafii. W grupie C respondenci niemal trzykrotnie częściej prawidłowo podawali nazwisko biskupa (56,25%) niż proboszcza (20,31%), co może świadczyć o swobodniejszej – niż w pozostałych grupach badanych – relacji z parafią.

Niezależnie od czasu zamieszkiwania w Kłodnicy, wszyscy respondenci deklarują więź ze współwyznawcami, sąsiadami, rodziną czy parafianami. W każdej z grup badanych odnotowano zaufanie wobec instytucji kościelnych: Papieża, Prymasa, Episkopatu Polski, Arcybiskupa czy Proboszcza. Większość ankietowanych deklaruje spełnianie obowiązkowych praktyk niedzielnych w rodzimej parafii i potrafi wymienić nazwisko Proboszcza oraz Arcybiskupa. Pomimo zróżnicowanej intensywności więzi i poczucia tożsamości święty, powszechny i apostołski Kościół, wypełniając ewangeliczną misję, stanowi miejsce spotkania dla wszystkich – niezależnie od stopnia afiliacji, poziomu zaufania czy wiedzy dotyczącej dostojników kościelnych.

5.2. Obyczajowość i zwyczaje jako przejaw tożsamości lokalnej

Proces kształtowania się świadomości moralnej jest długotrwały, złożony i nie dokonuje się wyłącznie pod wpływem grupy pierwotnej, jaką jest rodzina. Kształtują ją również wszechobecna wielokulturowość, globalizacja, informatyzacja i to wszystko, co określić można kontekstem społeczno-kulturowym, w tym instytucje wychowawcze i grupy rówieśnicze. Świadomość moralna warunkowana jest wieloczynnikowo, a skutek interakcji z innymi aktorami

społecznymi ulega ciągłym procesom ewolucji³⁵. Mniej lub bardziej uświadomiony wpływ czynników zewnętrznych na wzorce zachowań najpełniej uwidacznia się w codzienności. To ona uwidacznia tożsamość wspólnotową, rozumianą jako poczucie odrębności aktywnie współdziałającej zbiorowości, wynikające z wyjątkowych cech i więzi oraz wzajemnej afirmacji członków zbiorowości. Tożsamość wspólnotowa jest najwyższą formą tożsamości zbiorowej³⁶.

Język, jako istotny element kultury, stanowi ważny wskaźnik tożsamości. Deklaracje identyfikacji etnicznej zestawiono z pytaniem czy respondenci w kontaktach z rodziną używają w domu gwary śląskiej [pyt. 50]. Dla respondentów pierwszej i drugiej grupy gwara stanowi silny wskaźnik identyfikacyjny własnej tożsamości – na co dzień [pyt. 50.1] używa jej 74,55% respondentów w grupie A (41 wskazań) i 72,0% w grupie B (18 odpowiedzi). Wśród zamieszkających w Kłodnicy najkrócej gwary na co dzień używa 24 (37,5%) respondentów. Rzadko [pyt. 50.2] gwarą posługuje się co piąty (21,82%, 12 wskazań) badany z grupy A, co czwarty (24,0%, 6 odpowiedzi) w grupie B i 39,06% (25 wskazań) respondentów grupy C. Odpowiedź „nie, choć znam gwarę” [pyt. 50.3] uzyskano od co ósmego ankietowanego (12,5%) w grupie C. Brak znajomości gwary („nie, gdyż nie znam gwary”) [pyt. 50.4] zadeklarował 1 respondent z grupy B (4,0%) i 6 (9,38%) w grupie C. Odpowiedzi dwukrotnie (3,64%) nie uzyskano [pyt. 50.5] w grupie pierwszej i jeden raz (1,56%) w trzeciej.

Respondenci grup A i B niemal dwukrotnie częściej niż ankietowani w grupie C deklarowali posługiwanie się gwarą na co dzień. Częstotliwość wskazań odpowiedzi „tak, ale rzadko” przez ankietowanych w grupach B i C dowodzi silnej inkulturacji, polegającej na przyswojeniu elementów kultury lokalnej – w tym przypadku gwary – przez osoby, których przodkowie nie pochodzą ze Śląska³⁷, co sprzyja asymilacji. Gwara pełni szczególne funkcje więziotwórcze, buduje, a następnie podtrzymuje tożsamość³⁸.

W badaniu wzorów religijności istotne wydaje się rozpoznanie szerokiego kontekstu społecznego, do którego zaliczyć można również tożsamość etniczną. Respondentom zadano pytanie, czy identyfikują się z regionem Górnego

³⁵ Zob. S. H. Zaręba, *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów i ocen polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej*, w: *Wartości, postawy i więzi...*, s. 205.

³⁶ Zob. K. K. Przybycień, *Tożsamość społeczno-kulturowa w dobie cywilizacji informacyjnej*, w: *Stalość i zmienność tożsamości*, red. L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, R. Szwed, Lublin 2010, s. 295-296.

³⁷ Najczęściej są to przedstawiciele drugiego pokolenia przyjezdnych w poszukiwaniu pracy, osoby urodzone na Śląsku, nierzadko podkreślające „wyższość” kultury śląskiej nad kielecką, sądecką czy lubelską. Autorowi znane są przypadki „naturalizowanych hanysów”, zamieszkających na Śląsku od 30-40 lat, posługujących się wyłącznie gwarą śląską, często pomstujących na „goroli” i odnoszących się do nich z wyższością.

³⁸ Zob. M. Świątkiewicz-Mośny, *Ślązacy na Naszej Klasie. Społeczne reprezentacje śląskiej tożsamości – analiza forów dyskusyjnych na portalu Nasza Klasa*, w: *Odmiany tożsamości*, red. R. Szwed, L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, Lublin 2010, s. 89. Zob. także: D. Simonides, *Najpiękniejsze zwyczaje, obrzędy górnośląskie*, Katowice 1995..

Śląska [pyt. 49]. Twierdząco („Tak, stąd pochodzą moi przodkowie” – [pyt. 49.1]) w poszczególnych grupach odpowiedziało 52 (94,55%), 15 (60,0%) i 34 (53,13%) respondentów. Odpowiedzi „tak, mimo iż moi przodkowie nie pochodzą ze Śląska” [pyt. 49.2] udzielił 1 respondent z grupy pierwszej (1,82%), 6 ankietowanych z grupy drugiej (34,0%) i 13 z trzeciej (20,31%). Brak identyfikacji z regionem Górnego Śląska [pyt. 49.3] zadeklarowała jedna osoba z grupy A (1,82%) i 10 z grupy C (15,63%). „Trudno powiedzieć” [pyt. 49.4] wskazało 2 badanych w grupie B (8,0%) i 5 w grupie C (7,81%). Nie uzyskano odpowiedzi [pyt. 49.5] – odpowiednio – w 1 (1,82%), 2 (8,0%) i 2 (3,13%) przypadkach.

Wyniki dowodzą silnej homogeniczności etnicznej Kłodnicy, zwłaszcza – co oczywiste – wśród badanych zamieszkających na terenie parafii od urodzenia (respondentów grupy A). Relatywnie częste odpowiedzi „tak, identyfikuję się z regionem Górnego Śląska, mimo iż moi przodkowie nie pochodzą ze Śląska” w grupach B i C ilustrują zaawansowanie procesu asymilacji.

Badania prowadzone były w czasie trwania Narodowego Spisu Powszechnego, kiedy to środki masowego przekazu szeroko komentowały problem istnienia narodu śląskiego oraz zasadność identyfikacji z narodowością śląską³⁹. Pytanie 51 brzmiało następująco: „Jaką przynależność narodowościową zadeklarował Pan/Pani w kwestionariuszu narodowego spisu powszechnego?”. Opcję „polską” [pyt. 51.1] wskazało 25 (45,45%) ankietowanych z grupy A, 9 (36,0%) z grupy B i 35 (54,69%) z grupy C. W żadnej grupie nie odnotowano osób deklarujących narodowość niemiecką [pyt. 51.2]. Narodowość śląską [pyt. 51.3] w poszczególnych grupach wybrało 12 (21,82%), 8 (32,0%) i 12 (18,75%) osób. Wersję pośrednią odpowiedzi („polską/śląską”) [pyt. 51.4] wskazało – odpowiednio – 13 (23,64%), 6 (24,0%) i 17 (26,56%) respondentów. Wariant podwójnej narodowości („niemiecką/śląską”) [pyt. 51.5] zadeklarował 1 respondent (1,82%) z grupy A. Odpowiedzi nie uzyskano [pyt. 51.6] w 4 (7,27%) przypadkach w grupie A i 2 (8,0%) w grupie B.

Nie dociekając prawomocności wskazań respondentów, należy zauważyć nieco wyższy odsetek deklarujących narodowość śląską w grupach A i B niż w grupie C, gdzie najczęściej wskazywano przynależność polską (54,69%) lub polską/śląską (26,56%).

Poszukiwanie wzorów kulturowych, deontologii życia codziennego – na które składa się także religijność – rozszerzyć należy o obszar socjalizacji członków zbiorowości. Wszak transfer kulturowych wzorów religijności nie jest możliwy bez wczesnego, dokonywanego w domu rodzinnym przekazu

³⁹ Problematyka istnienia narodowości śląskiej, istotna chociażby w kontekście oczekiwań wyrażonych podpisami 143 tys. osób (w samej Rudzie Śląskiej ponad 10 tys.!), złożonych pod obywatelskim projektem zmiany ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych, posiada bogatą literaturę, zob. M. Szmaja, *Naród śląski – dynamika powstawania*, w: *Śląsk bogaty różnorodnością – kultur, narodów i wyznań*, red. K. Klucznik, T. Zajac, Czerwionka-Leszczyń 2004. Zob. także: D. Simonides, *Śląskie kłopoty z tożsamością*, w: *Nadciągają Ślązacy. Czy istnieje narodowość śląska?*, red. L. M. Nijakowski, Warszawa 2014.

wartości i postaw⁴⁰, które raz przyswojone, wraz z upływem czasu i wzrostem świadomości mają szansę z usankcjonowanego tradycją przyzwyczajenia stać się świadomym, osobowym wyborem. Pytanie 37 dotyczyło praktyk i zwyczajów religijnych przestrzeganych w rodzinach respondentów. Największą popularnością, w każdej z grup badanych, cieszy się zwyczaj dzielenia opłatkiem na Boże Narodzenie, święcenie potraw na Wielkanoc⁴¹, a także święcenie palm⁴². Śpiewanie kolęd czy wspólna modlitwa są nieco rzadziej obecne w rodzinach respondentów, których zapytano także o udział w specyficznym dla Kłodnicy nabożeństwie „Żniwne”⁴³. Spośród praktyk pobożnościowych o charakterze

⁴⁰ System przekazywanych w procesie socjalizacji obrzędów pozwala np. wspólnocie parafialnej na odróżnianie się od innych zbiorowości, a jednocześnie pozwala zachować jej tożsamość. Szczególnie obrzędowość rodzinna stanowi skarbnicę doświadczeń wielu pokoleń, zob. J. Pawlik, *Obrzędowość rodzinna jako nośnik wartości religijnych*, w: *Religijne inspiracje kultury na Górnym Śląsku*, red. W. Świątkiewicz, J. Wycisło, Katowice 1998, s. 100-101.

⁴¹ Święcenie potraw ma miejsce w Wielką Sobotę i przez wielu parafian traktowane jest jako obowiązkowa (i jedyna) praktyka świąteczna. W kościele pojawiają się wówczas całe rodziny, dzieci przynoszą w koszykach „święconkę”, czyli wiktuały przeznaczone do poświęcenia celem położenia na świątecznym stole i spożycia podczas śniadania wielkanocnego. Zachowanie w kościele ukazuje poziom zażyłości ze wspólnotą parafialną – nowozamieszkali lub praktykujący nieregularnie parafianie przyklekają przed pustym w tym dniu Tabernakulum, nieświadomie przechodząc obok usytuowanego w bocznej kaplicy Grobu Pańskiego z wystawioną Monstrancją. Rytuał ten zaczyna przypominać formę nowej religijności – powierzchownej i niezreflektowanej, ograniczonej do zewnętrznej ornamentacji odświętnego stroju i wypucowanego samochodu przed kościołem. Wśród obecnych dostrzec można twarze, których próżno szukać w kościele w ciągu roku.

„Wielkanoc, choć ciągle pozostaje największym i najważniejszym religijnym świętem Kościoła katolickiego i chrześcijaństwa, wielu katolików polskich, pod wpływem starych tradycji i przyzwyczajęń, traktuje jako „święto rodzinne”, dające okazję do spotkań, świętowania i rozmów w stylu świeckim w gronie osób najbliższych, tworzących trwałą wspólnotę ludzką. Święta wielkanocne, podobnie jak święta Bożego Narodzenia, w Polsce ciągle są okolicznością integrującą członków rodziny, sprzyjającą swoistym «zjazdom rodzinnym», umożliwiającą wspólne biesiadowanie rodzinne i składanie wzajemnych życzeń, spędzanie czasu wolnego i formę świętowania. Jednocześnie takie podejście katolików do Wielkanocy przyczynia się do desakralizacji jej religijnego sensu i celu, a zarazem eksponuje znaczenie elementów świeckich i magiczno-zwyczajowych w jej przeżywaniu przez jednostki i całe rodziny”, J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego...*, s. 96.

⁴² Wielkanoc, obok Bożego Narodzenia, stanowi najczęściej wskazywane przez respondentów święto obchodzone w gronie najbliższych, a „z różnych badań socjologicznych wiadomo, że katolicy polscy uczestniczą dość licznie, zwłaszcza na wsi i w małych miastach, w nabożeństwach związanych z rytuałami Wielkiego Tygodnia, dotyczy to w szczególności Niedzieli Palmowej i Niedzieli Zmartwychwstania”, ibidem, s. 98.

Zwyczaje związane z Bożym Narodzeniem i Wielkanocą oraz z przestrzeganiem postów (Popielec, Wielki Piątek) stanowią część społecznego etosu i okazję manifestacji uczuć rodzinnych, co wpływa na ich trwałość (powtarzalność). Zob. M. Sroczyńska, *Miejsce rytuału religijnego w procesie socjalizacji*, w: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowskiego*, s. 110. Zob. także: J. Mariański, *Praktyki religijne o charakterze bożonarodzeniowym*, w: *Religijność Polaków 1991-1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 102-107.

⁴³ Nabożeństwo „Żniwne” to nieszpory sprawowane przed przydrożną kaplicą, znajdującą się przy ul. Śmiłowickiej, w części Kłodnicy zwanej Starą Kuźnicą. Nabożeństwo dziękczynne za urodzaj i dary ogrodów oraz pól sprawowane jest zawsze w niedzielę, tydzień po niedzieli

masowym wskazywano udział w procesjach Bożego Ciała, a także podejmowanie postów jakościowych w każdy piątek oraz ścisłych (ilościowych i jakościowych) w Środę Popielcową i Wielki Piątek. W katalogu możliwych do wyboru praktyk znalazły się także pielgrzymki, lektura Pisma św. czy udział w uroczystościach ku czci Wszystkich Świętych i zmarłych. Spośród praktyk nadobowiązkowych ankietowanych poproszono o deklaracje udziału w nabożeństwach majowych, nabożeństwach różańcowych, Gorzkich żalach, drodze krzyżowej i nabożeństwach fatimskich. Kwestionariusz dawał możliwość wskazania Nabożeństw do Miłosierdzia Bożego czy nabożeństw do św. Barbary jako praktyk religijnych podejmowanych w rodzinach respondentów. Celebrowaną przez ankietowanych rocznicę ślubu kościelnego zaliczono do form praktyk i zwyczajów, wśród których respondenci wymieniali także: rocznice w rodzinie, rocznice śmierci najbliższych, nieszpory, roraty, nowennę pierwszopiątkową i odpust parafialny⁴⁴.

Wyniki zestawione w tabeli przedstawiają się następująco:

Tabela 2. Zestawienie ilościowe praktyk i zwyczajów religijnych przestrzeganych w rodzinach respondentów

Których z wymienionych praktyk i zwyczajów religijnych przestrzega się w Pana/Pani rodzinie ?		Grupa A		Grupa B		Grupa C	
		ilość	odsetek	ilość	odsetek	ilość	odsetek
37.1.	opłatek na Boże Narodzenie	53	96,36%	21	84,00%	62	96,88%
37.2.	święcone w Wielkanoc	52	94,55%	21	84,00%	60	93,75%
37.3.	święcenie palm	53	96,36%	23	92,00%	51	79,69%
37.4.	wspólne śpiewanie kolęd	42	76,36%	17	68,00%	36	56,25%
37.5.	wspólna modlitwa	27	49,09%	12	48,00%	16	25,00%

odpustowej, która w kłodnickiej parafii przypada po 14 września (lub w tym dniu, jeśli 14.09. to niedziela).

⁴⁴ Według Władysława Piwowarskiego w religijności tradycyjnej „ceni się wyżej wzory zachowań rytualnych od wzorów zachowań moralnych, a ponadto sama moralność nacechowana jest praktycyzmem i rytualizmem. (...) Instytucjonalizacja praktyk religijnych prowadzi często do przeakcentowania ich strony zewnętrznej na niekorzyść motywacji, zaangażowania i powiązania z życiem uczestników. Dla wielu katolików ważniejszy może być sam fakt i sposób spełniania praktyk niż intencja, przeżycie i skutek w postaci wewnętrznej przemiany moralnej”, W. Piwowarski, *Religijność miejska...*, s. 259. Nie sposób odmówić świeżości tezie, którą sformułowano przed wieloma laty.

37.6.	udział w dożynkach (nabożeństwie „Żniwnego”)	41	74,55%	13	52,00%	7	10,94%
37.7.	udział w procesjach Bożego Ciała	52	94,55%	18	72,00%	23	35,94%
37.8.	nie spożywanie potraw mięsnych w piątki	47	85,45%	21	84,00%	29	45,31%
37.9.	posty ścisłe (Popielec, Wielki Piątek)	52	94,55%	22	88,00%	53	82,81%
37.10.	uczestnictwo w pielgrzymkach	27	49,09%	8	32,00%	13	20,31%
37.11.	czytanie Pisma św.	20	36,36%	9	36,00%	14	21,88%
37.12.	udział w uroczystościach ku czci Wszystkich Świętych i zmarłych	52	94,55%	19	76,00%	43	67,19%
37.13.	nabożeństwo majowe	37	67,27%	12	48,00%	11	17,19%
37.14.	nabożeństwo różańcowe	40	72,73%	13	52,00%	12	18,75%
37.15.	Gorzkie żale	32	58,18%	12	48,00%	4	6,25%
37.16.	droga krzyżowa	41	74,55%	7	28,00%	6	9,38%
37.17.	nabożeństwo fatimskie	26	47,27%	6	24,00%	4	6,25%
37.18.	nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego	22	40,00%	5	20,00%	3	4,69%
37.19.	nabożeństwo do św. Barbary	20	36,36%	5	20,00%	2	3,13%
37.20.	rocznica ślubu kościelnego	32	58,18%	10	40,00%	9	14,06%

Źródło: badania własne

Respondentów grupy C cechuje wyższy „ornamentalizm” zachowań i tradycji religijnych niż respondentów pozostałych grup – najczęściej wskazań dotyczyło dzielenia się opłatkiem na Boże Narodzenie, święcenia pokarmów wielkanocnych, święcenia palm czy wspólnego śpiewania kołęd. W tej grupie wysoki (82,81%) jest także odsetek osób, które deklarowały zachowanie postów ścisłych w Środę Popielcową i Wielki Piątek (ale niższy, bo wynoszący 45,31%,

w piątki). W grupach A i B odnotowano nieco wyższe indeksy wskazań dla wszystkich wymienionych praktyk nadobowiązkowych i zwyczajów religijnych. W życiu respondentów obu grup – dosłownie i w przenośni – jest miejsce dla różnych praktyk i zwyczajów, również tych charakteryzujących specyficzne obyczaje społeczności lokalnej Kłodnicy (nabożeństwo „Żniwne”).

Rytuały religijne, stanowiąc działania symboliczne związane z *sacrum*, uwyrażniają najważniejsze dla grupy religijnej wartości i normy. Poprzez nie łagodzone są napięcia i konflikty, utrwała się struktura społeczna, wyraża się rzeczywistość religijna jako taka⁴⁵. Fenomeny religijności praktykowane przez respondentów często noszą znamiona tzw. religijności kulturowej, przywiązania do tradycji mającej przesłanki bardziej kulturowe (zwyczajowe, środowiskowe) niż religijne⁴⁶. Być może przyczyn takiego stanu rzeczy należy upatrywać w fakcie, że rytuały społeczno-religijne związane ze świętami kościelnymi nie są – jak miało to miejsce kiedyś – przesycone treściami religijnymi, często mają bardziej charakter indywidualny niż środowiskowy, rodzinny niż parafialny⁴⁷. Indywidualizacja, subiektywizacja i autonomizacja – cechujące ponowoczesność – nie omijają również sfery przekonań i postaw religijnych. Należy także zauważyć, że podobnie jak miało to miejsce w innych badaniach⁴⁸, także wśród ankietowanych mieszkańców Kłodnicy można zauważyć związek

⁴⁵ Zob. J. Mariański, *Udział katolików świeckich w życiu parafii (założenia i rzeczywistość)*, Płock 2008, s. 104. Zob. także: K. Ryczan, *Ciągłość i zmiana tradycji religijnej – problematyka i hipotezy*, Roczniki Nauk Społecznych 9/1981 s. 61-80.

⁴⁶ Zob. A. Kasperek, *Religijność na Górnym Śląsku w perspektywie sporu między tezą sekularyzacyjną i deskularyzacyjną. Próba bilansu badań socjologicznych w latach 1988-2008*, w: *Socjologia życia religijnego. Tradycje badawcze wobec zmiany kulturowej*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2010, s. 150 i 26.

Rytualizm wywodzi się z rodzinnej socjalizacji, natomiast „odejście od tradycyjnego rytuałizmu wiąże się z mniejszym lub większym uczestnictwem osób przynależnych do różnych kategorii zawodowych w kulturze pluralistycznej”, W. Piwowarski, *Religijność miejska...*, s. 192.

Religijność bezrefleksyjna wyraża się w postawie „ważne jest nie tyle, w co się wierzy, ile raczej to, że w ogóle się wierzy. Oznacza to w pewnym sensie przesunięcie akcentów z treści na formy wiary”, J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie...*, s. 73.

⁴⁷ Zob. J. Mariański, *Udział katolików świeckich...*, s. 106.

⁴⁸ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 122. Rezultaty badań korespondują z tezą, że „społeczna rzeczywistość Kościoła wykazuje daleko idące uwarstwienie i heterogenizację postaw. Obok chrześcijan prezentujących kościelnie zorientowaną i określoną religijność, w pełni zaangażowanych w sprawy Kościoła i preferujących interesy grupowe ponad interesy osobiste (sprawa Kościoła jest ich sprawą osobistą), jest miejsce dla ludzi identyfikujących się z Kościołem tylko częściowo, pozostających wobec niego w mniejszym lub większym dystansie, ludzi, dla których ogólna akceptacja Kościoła nie oznacza uczestnictwa w praktykach religijnych i bezpośredniego zaangażowania się w parafii, aż po takie osoby, do których odnosi się powiedzenie: Kościół jest instytucją, która pozwala nam czuć się chrześcijanami, nawet jeżeli nimi nie jesteśmy, traktujących religię jak rekwizyt historyczny z muzeum ateizmu”, J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie...*, s. 47.

intensywności praktyk religijnych z poziomem wykształcenia, wiekiem, płcią, usytuowaniem w kategorii struktury społecznej i stopniem akceptacji doktryny religijnej. Relacja ta nie była jednak zasadniczym celem prowadzonych badań.

Jedna z przyjętych hipotez badawczych zakładała istnienie charakterystycznych dla lokalnej społeczności wzorów religijności, dlatego respondentów poproszono między innymi o wskazanie trzech charakterystycznych cech religijności parafii kłodnickiej [pyt. 52]. Pytanie typu otwartego przyniosło różne odpowiedzi, ale respondenci wszystkich trzech grup zgodnie wymieniali: afiszowanie się własną religijnością, anachronizm, brak anonimowości w kościele, chodzenie na ofiarę w ustalonej kolejności, znaczący odsetek *communicantes*, stosunkowo dużą liczbę ministrantów w parafii. Wśród charakterystycznych rytów parafii wymieniano także: fałsz, konserwatyzm, liczenie się z opinią sąsiadów, liczne uczestnictwo w nabożeństwach, małomiasteczkowość (wiejskość), nabożeństwa „Żniwne”, nietolerancję, obłudę, ofiarność, kierowanie się opinią sąsiadów, pobożność, tradycjonalizm i wyrachowanie. Część respondentów wskazała wzajemną pomoc, powierzchowność wiary (rytualizm), przywiązanie do swojego miejsca w kościele, przywiązanie do tradycji, regularne praktykowanie, religijność na pokaz, solidarność środowiskową (wzajemna modlitwa, pomoc sąsiedzka, intencje mszalne), szczerość, tradycjonalizm. Inni dostrzegli trudności w akceptacji nowych parafian, liczne uczestnictwo w codziennej mszy, uczestnictwo w życiu parafii, udział w sprawach parafii, wiarę z przyzwyczajenia (bo tak wypada, bo co ludzie powiedzą), brak otwartości na nowe formy religijności, wiernopoddanie, wpływ rodziców na wychowanie dzieci, wspieranie finansowe utrzymania parafii, wzajemną pomoc, zaangażowanie i zewnętrżność wiary. Zróżnicowane (niekiedy sprzeczne) odpowiedzi dowodzą, że we wszystkich grupach respondentów niejednokrotnie brak refleksji nad charakterem lokalnej religijności, noszącej silne znamię tradycji, której schematyczność sprzyja rutynalizacji zachowań i powierzchowności postaw. Część odpowiedzi świadczy o krytycznej ocenie takiego modelu religijności przez niektórych badanych, oczekujących od współwyznawców innowacyjnego, opartego na osobistym przekonaniu zaangażowania w sprawy społeczności parafialnej. Tempo, formy i charakter zmian trudno nazwać rewolucyjnymi, ale transformacja stanowi dostrzegalny fakt społeczny.

Wśród charakterystycznych cech religijności śląskiej [pyt. 53] respondenci wymieniali: bogobojność, głęboką wiarę, kult św. Barbary i św. Floriana, kultywowanie tradycji, „niską świadomość katechetyczną” (*sic!*), ofiarność, pielgrzymowanie do Piekar Śląskich, pobożność, pracowitość, procesje odpustowe do sąsiednich parafii, prostotę oraz przekazywanie tradycji dzieciom. Wśród cech charakterystycznych śląskiej religijności wymieniano także: przywiązanie do parafii, religii, rodziny i wiary, rozśpiewanie, skromność, szacunek do pracy, szacunek w rodzinie, szczerość, tradycjonalizm, uczciwość, wczesną komunię świętą oraz zewnętrzne manifestowanie wiary poprzez ukłon przed krzyżem

przydrożnym (!). Nie odnotowano różnic w postrzeganiu cech religijności śląskiej pomiędzy przedstawicielami poszczególnych grup respondentów, a ich ogólność dowodzi deficytu w świadomości społecznej oraz schematyczności namysłu nad tożsamością religijną regionu. Wszak pobożność czy przywiązanie do wiary nie stanowią immanentnych, zastrzeżonych wyłącznie dla śląskiej religijności cech. Fenomenem regionalnym, zasługującym na szersze opracowanie, pozostaje pielgrzymowanie do Matki Sprawiedliwości i Miłości Społecznej, czyli sanktuarium maryjnego w Piekarach Śląskich.

Środowisko społeczne Kłodnicy charakteryzuje swoista homogeniczność. We wszystkich grupach badanych odnotowano silną socjalizację rodzinną, znacząco wspieraną inspirowaną religijnie warstwą aksjologiczną, co manifestuje się przestrzeganiem w rodzinach respondentów zwyczajów i praktyk przekazywanych kolejnym pokoleniom. Rdzenni mieszkańcy Kłodnicy częściej kultywują zwyczaje związane z tradycją górniczą (nabożeństwo do św. Barbary) i rolniczą (nabożeństwo „Żniwne”), znacznie częściej uczestniczą także w praktykach pobożnościowych (nabożeństwo majowe, nabożeństwo różańcowe, Gorzkie żale, droga krzyżowa etc.)⁴⁹. Badania pozwalają na stwierdzenie, że część osób wywodzących się spoza parafii, a mieszkających obecnie w Kłodnicy, cechuje – z jednej strony – większy dystans (by nie rzec ambiwalencja) wobec spraw związanych z obyczajowością i zwyczajami kultury lokalnej, z drugiej strony znaczący ornamentalizm świętowania, który w ich wydaniu – oprócz rytuałów przejścia i realizowanych z różną systematycznością praktyk obowiązkowych – polega głównie na łamaniu się opłatkiem, święceniu pokarmów i palm czy okazjonalnym zachowywaniu postów ścisłych.

5.3. Aktywność obywatelska mieszkańców Kłodnicy

Zdaniem Elżbiety Firlit „jednym ze szczegółowych wniosków, związanych bezpośrednio z integracyjną funkcją religii jest hipoteza zaangażowania obywatelskiego, mówiąca o pozytywnym związku pomiędzy częstotliwością praktyk religijnych i przynależnością do stowarzyszeń religijnych, pomiędzy udziałem w praktykach religijnych i przynależnością do pozareligijnych stowarzyszeń społecznych oraz związek pomiędzy członkostwem w tych stowarzyszeniach a zaangażowaniem obywatelskim, mierzonym określonymi

⁴⁹ Uczestnictwo w praktykach pobożnościowych nie stanowi specyfiki lokalnej, natomiast ich intensywność (częstotliwość), wg deklaracji ankietowanych, jest najwyższa wśród rodowitych kłodniczan.

postawami społecznymi i uczestnictwem politycznym⁵⁰. Trzeci sektor – rozumiany jako zorganizowany podmiot, instytucja pozarządowa i niebiznesowa, działająca na rzecz społeczności lokalnej – nieodłącznie kojarzony z aktywnością obywatelską, mimo rosnącego w krajach zrzeszonych w Organizacji Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (OECD) – także w Polsce – rozmiaru ekonomicznego⁵¹, właściwie nie istnieje w rzeczywistości lokalnej Kłodnicy. W parafii brak istnienia i działalności fundacji czy stowarzyszeń o charakterze *non profit*. Wprawdzie część respondentów deklarowała przynależność do grup i organizacji o charakterze ponadregionalnym – związków zawodowych, klubów sportowych, partii politycznych czy organizacji branżowych – jednak ich zaangażowanie wyczerpuje się na etapie członkostwa. W interesującym nas przypadku aktywność obywatelska ujawnia się wyłącznie poprzez instytucjonalne formy organizacji społeczeństwa, takie jak parafia⁵² i szkoła, a także podstawowy instrument ustroju demokratycznego, czyli wybory.

Niejednokrotnie tożsamość terytorialna może wśród członków grupy wyzwać podmiotowość, rodzić poczucie sprawstwa, dawać motywację do działania w sferze publicznej, do obywatelskiego zaangażowania⁵³. Wspólnota wiary nie jest wyłącznie miejscem zbiorowych praktyk religijnych, a funkcjonujące w ramach struktury Kościoła organizacje, ruchy i stowarzyszenia katolickie

⁵⁰ E. Firlit, *Integracyjna funkcja religii w społeczeństwach przełomu XX i XXI w. z perspektywy socjologicznej*, w: *Instytucje religijne w krajach Unii Europejskiej. Wybrane problemy*, red. idem, Warszawa 2009, s. 268. Według J. Casanovy Kościół katolicki odegrał w czasach dyktatury komunistycznej w Polsce kluczową rolę w procesie powstawania społeczeństwa obywatelskiego, zob. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 132. Zob. także: P. Noris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Kraków 2006, s. 259-274.

⁵¹ Zob. H. K. Anheier, S. Mertens, *Sektor non-profit w perspektywie międzynarodowej i europejskiej: dane, teoria i statystyka*, tłum. J. Popowski, w: *Trzeci sektor dla zaawansowanych. Współczesne teorie trzeciego sektora – wybór tekstów*, Warszawa 2006, s. 61-81. Polacy nie są społeczeństwem zrzeszonym. Tylko co dziesiąty jest członkiem jakiejś organizacji, stowarzyszenia, partii, komitetu, rady, związku lub koła, zob. J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 293.

Monika Adamczyk proponuje szeroką interpretację aktywności obywatelskiej w Kościele, rozumianą jako czynna i świadoma działalność jednostek lub grup w organizacjach społecznych i w życiu społeczności, nakierowana na realizację konkretnych celów oraz nawiązywanie kontaktów z innymi jednostkami lub grupami, zob. M. Adamczyk, *Rola religii i Kościoła katolickiego w kształtowaniu kapitału społecznego w Polsce*, w: *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*, red. J. Baniak, Poznań 2010.

⁵² Z. Zagała we wspólnotach religijnych i parafialnych dostrzega istotny przejaw aktywności obywatelskiej. Zob. Z. Zagała, *Obywatele lokalni i kosmopolityczni. Tradycje i współczesność aktywności stowarzyszeniowej mieszkańców Górnego Śląska*, Katowice 2014, s. 52. Zob. także: W. Misztal, *Dialog obywatelski we współczesnej Polsce*, Lublin 2011, s. 123-124.

⁵³ Zob. M. Kempny, *Jedna Polska i wiele ojcowizn. Między wspólnotą narodową a wielością wspólnot lokalnych*, w: *Jak żyją Polacy*, red. H. Domański, A. Ostrowska, A. Rychard, Warszawa 2000, s. 416. Zob. także: Z. Zagała, *Obywatele lokalni i kosmopolityczni...*, s. 68.

są istotnym narzędziem formacji społecznej, kulturalnej, moralnej i duchowej świeckich⁵⁴. Niektóre z nich mają charakter powszechny, inne – lokalny⁵⁵. Trudno nie zgodzić się ze zdaniem Zbigniewa Zagały, że organizacje społeczne pełnią trzy zasadnicze funkcje. Przede wszystkim afiliacyjne, związane z potrzebą przynależności do wspólnoty. Po wtóre integracyjne, odpowiadające na potrzeby łączenia się i budowania więzi społecznych. I wreszcie ekspresyjne, umożliwiające samorealizację, rozwój zainteresowań, rozwoju społeczności lokalnej czy narodu⁵⁶. Grupy i wspólnoty parafialne można traktować jako „organizacje społeczne”, stąd badając kwestie zaangażowania obywatelskiego, form religijności, a przede wszystkim tożsamości nie mogło zabraknąć pytań dotyczących uczestnictwa ankietowanych w tego typu gremiach. Pytanie 44 dotyczyło przynależności do wspólnot religijnych funkcjonujących w parafii. Spośród 144 osób ankietowanych do żadnej tego typu grupy [pyt. 44.1] nie należy 24 (43,64%) respondentów z grupy A, 15 (60,0%) z grupy B i 48 (75,0%) z grupy C. Odpowiedzi „należę, ale jestem mało aktywny” [pyt. 44.2] w poszczególnych grupach udzieliło 10 (18,18%), 2 (8,0%) i 2 (3,13%) respondentów. Opcję „należę i jestem aktywny” [pyt. 44.3] wybrało 14 (25,45%), 3 (12,0%) i 5 (7,81%) osób. Odpowiedź „kiedyś należałam/-em, teraz nie należę” [pyt. 44.4] wskazało po 4 respondentów z grupy A (7,27%) i B (16,0%) oraz 6 (9,38%) z grupy C. Odpowiedzi nie udzieliło [pyt. 44.5] po 3 respondentów z grupy A (5,45%) i C (4,69%) oraz 1 z B (4,0%).

Najwyższe wskaźniki partycypacji w działalności grup i wspólnot parafialnych odnotowano wśród respondentów pierwszej grupy (A)⁵⁷. Wysoki odsetek deklaracji braku tego typu przynależności jest odwrotnie proporcjonalny do czasu zamieszkiwania w Kłodnicy i dla poszczególnych grup wynosi 43,64% (grupa A), 60,00% (grupa B) i 75,00% (grupa C). Niemal co dziesiąty ankietowany z grupy C (9,38%) legitymuje się doświadczeniem przynależności do wspólnot religijnych w przeszłości („kiedyś należałam, teraz nie należę”). Większość wskazań dotyczyła ruchu „Światło-Życie” oraz ministrantów, a więc wspólnot z których „wyrasta się” w sposób naturalny⁵⁸, wraz z upływem czasu i zmianą dokonującą się w życiu każdego z nas.

⁵⁴ Zob. J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 257.

⁵⁵ „Jak wynika z danych zebranych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, we wszystkich parafiach polskich istnieje 337 różnych wspólnot, ruchów i stowarzyszeń katolickich, do których przynależy ponad 2,5 mln osób”, idem, *Udział katolików świeckich...*, s. 35. Zob. także: *Wykaz parafii w Polsce. 2006*, t. 1 (stan na 31.12.2005 r.), red. W Zdaniewicz, S. H. Zaręba, R. Stępisiewicz, Warszawa 2006, s. 16-23.

⁵⁶ Zob. Z. Zagała, *Obywatele lokalni i kosmopolityczni...*, s. 34. Zob. także: A. Kamiński, *Funkcje pedagogiki społecznej*, Warszawa 1982, s. 155-158.

⁵⁷ Z. Zagała, analizując wyniki innych badań, zaobserwował następującą prawidłowość: „Członkowie organizacji społecznych legitymujący się rodzimym pochodzeniem regionalnym będą bardziej aktywni obywatelsko od należących do organizacji społecznych mieszkańców napływowych”, Z. Zagała, *Obywatele lokalni i kosmopolityczni...*, s. 137.

⁵⁸ Niektórzy respondenci wyrażali żal z powodu braku istnienia wspólnoty ruchu „Światło-Życie” na terenie parafii, widząc w niej odpowiednią ścieżkę formacji religijnej własnych

Niski poziom partycypacji stanowi cechę charakterystyczną Kościoła w Polsce⁵⁹, podobnie jak szeroko rozumiana aktywność obywatelska w postaci udziału w stowarzyszeniach, sektorze NGO czy różnego rodzaju inicjatywach oddolnych. Polakom daleko bardziej zależy na dobrych relacjach z najbliższymi, znanym otoczeniem społecznym, co wprawdzie obliuguje do udzielania pomocy, ale z nadzieją na wzajemność⁶⁰. Kłodnica nie stanowi wyjątku w tym zakresie, globalna rewolucja stowarzyszeniowa nie dotknęła jej terytorium⁶¹, gdzie działania obywatelskie realizowane są częściej w sposób niesformalizowany (wręcz nieuświadomiony), poza instytucjami czy strukturami organizacyjnymi. Ambiwalencja wykazana w badaniach obrazuje dystans wobec instytucji w ogóle (np. państwa i jego organów), a w stosunku do religii zinstytucjonalizowanej w szczególności. Zdaniem Janusza Mariańskiego dystans dogmatyczny wyraża się w kwestionowaniu lub odrzucaniu twierdzeń wiary chrześcijańskiej, dystans etyczny w przejawianiu osobistych przekonań i postaw życiowych odbiegających od fundamentalnych norm moralnych głoszonych przez Kościół, dystans liturgiczno-kultowy w zanikaniu uczestnictwa we mszy świętej niedzielnej, w zaniechaniu przyjmowania sakramentów, w zaniechaniu praktyk nadobowiązkowych i prywatnych, zaś dystans instytucjonalno-wspólnotowy w stosunku do Kościoła jako społeczności globalnej i parafii jako najmniejszej grupy w wielostopniowej strukturze społecznej Kościoła⁶². Brakowi zaangażowania sprzyja silna dychotomia prywatności i tego, co wspólnotowe. W świecie indywidualizmu i egocentryzmu parafia coraz częściej staje się miejscem

dzieci. Nostalgia, charakterystyczna dla wspomnień szczęśliwych czasów minionych, koresponduje z tezą, że „im silniejsza identyfikacja z daną grupą, tym większa gotowość do postępowania jako jej członek”, ibidem, s. 70. Zob. także: B. Klandermans, *Kolektywne działania polityczne*, w: *Psychologia polityczna*, red. D. O. Sears, L. Huddy, R. Jervis, Kraków 2008, s. 627.

⁵⁹ Wedle badań Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA, przeprowadzonych w 1997 r., wskaźnik ten dla archidiecezji katowickiej wynosił 8%. Utrzymujący się w Polsce trend „religijności bez Kościoła” nie sprzyja rozwojowi ruchów oddolnych, spontanicznie wspierających misję instytucji Kościoła, zob. J. Mariański, *Zmieniająca się przynależność do Kościoła katolickiego w Polsce wyzwaniem dla duszpasterstwa*, w: *Laikat i duchowieństwo...* Mimo ogólnie niskiego poziomu partycypacji, w społecznościach lokalnych kościół parafialny jest wspólną terytorialną wytwarzającą szczególny rodzaj więzi społecznej.

⁶⁰ Zob. E. Budzyńska, *Podzielane czy dzielące? Wartości społeczeństwa polskiego*, w: *Wartości, postawy i więzi...*, s. 40.

⁶¹ „Globalną rewolucją stowarzyszeniową” określa się znaczący wzrost liczby stowarzyszeń, fundacji i innych podmiotów, jaki zaobserwowano pod koniec ubiegłego stulecia, zob. Z. Zagała, *Obywatele lokalni i kosmopolityczni...*, s. 40. Zob. także: L. M. Salamon, *The Rise of the Nonprofit Sector*, „Foreign Affairs” 1994, vol. 73, July/August, p. 109-122.

⁶² Zob. J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie...*, s. 176. Aby rozjaśnić nieco ciemny obraz charakterystycznych dla kłodniczan postaw, należy zauważyć, że prowadzone w Polsce badania korelacji życia religijnego oraz uczestnictwa w życiu publicznym skutkują pełnym spektrum stanowisk – od tezy o wzajemnej zależności obu obszarów, ku silnym przekonaniu o całkowitym braku koherencji, zob. Z. Zagała, *Obywatele lokalni i kosmopolityczni...*, s. 65-68.

wymiany dóbr – czasu, drobnych opłat i uwagi w zamian za błogosławieństwo i poczucie bezpieczeństwa (sensu i przynależności) – zaś bycie parafianinem oznacza przede wszystkim uprawnienie do korzystania z usług religijnych, istotnych dla podtrzymania ładu życia jednostkowego i społecznego, zapewniających poczucie zadowolenia, że wszystko odbywa się „jak należy”⁶³. Skoro dla wielu doświadczenie sensu i przynależności, uzupełnione o obrzędy towarzyszące rytuałom przejścia, wyczerpują oczekiwania względem Kościoła, należy domniemywać, że ten zapewni swoim członkom „święty spokój” i nie będzie wymagał zbyt wiele – także aktywności w kościelnych grupach i wspólnotach. Integracja społeczna, w przeciwieństwie do makrostrukturalnych działań systemowych, dokonuje się w sposób tyleż skuteczny, co niezauważalny w mikrostrukturach, grupach nieformalnych, również społecznościach lokalnych. W obliczu dokonujących się procesów globalizacyjnych więziotwórcza funkcja religii w sferze publicznej na poziomie społeczeństwa obywatelskiego wydaje się być szczególnie istotna⁶⁴.

Miarą aktywności obywatelskiej, a pośrednio także żywotności religijnej jest identyfikacja ze sprawami wspólnoty parafialnej, przejawiająca się m.in. aktywnością w grupach parafialnych, a przynajmniej ich znajomością. Pytanie 45 miało na celu uzyskanie odpowiedzi na pytanie o rozpoznawalność grup funkcjonujących w parafii. Spośród zamkniętego katalogu respondentów mieli za zadanie wskazać, czy poszczególne grupy istnieją w parafii, czy też nie. Wskazania w poszczególnych grupach obrazuje tabela:

Tabela 3. Deklaracje respondentów dotyczące znajomości funkcjonujących w parafii grup i wspólnot

Wspólnota [pytanie]	odpowiedź	Grupa A		Grupa B		Grupa C	
		ilość	odsetek	ilość	odsetek	ilość	odsetek
parafialna rada ekonomiczna [45.1]	istnieje	10	18,18%	3	12,00%	2	3,13%
	nie istnieje	30	54,55%	13	52,00%	26	40,63%
	brak odp.	15	27,27%	9	36,00%	36	56,25%
parafialny zespół charytatywny [45.2]	istnieje	39	70,91%	15	60,00%	17	26,56%
	nie istnieje	7	12,73%	1	4,00%	14	21,88%
	brak odp.	9	16,36%	9	36,00%	33	51,56%

⁶³ Zob. M. Rogaczewska, *Polska parafia w obrębie społeczeństwa obywatelskiego*, „Trzeci Sektor” nr 15/2008, s. 30-31. Zob. także: J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 216.

⁶⁴ Zob. E. Firlit, *Integracyjna funkcja religii...*, s. 274. Zob. także: *Integracja społeczna i systemowa*, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. G. Marshall, red. nauk. pol. wyd. M. Tabin, Warszawa 2004, s. 127-128.

Koło Przyjaciół Radia Maryja [45.3]	istnieje	29	52,73%	11	44,00%	10	15,63%
	nie istnieje	14	25,45%	5	20,00%	23	35,94%
	brak odp.	12	21,82%	9	36,00%	31	48,44%
Kółko rodzinne [45.4]	istnieje	29	52,73%	10	40,00%	12	18,75%
	nie istnieje	14	25,45%	6	24,00%	24	37,50%
	brak odp.	12	21,82%	9	36,00%	28	43,75%
Żywy Różaniec [45.5]	istnieje	45	81,82%	15	60,00%	20	31,25%
	nie istnieje	5	9,09%	1	4,00%	12	18,75%
	brak odp.	5	9,09%	9	36,00%	32	50,00%
Wieczernik Pallotyński [45.6]	istnieje	28	50,91%	10	40,00%	3	4,69%
	nie istnieje	18	32,73%	6	24,00%	27	42,19%
	brak odp.	9	16,36%	9	36,00%	34	53,13%
Czciociele św. Antoniego [45.7]	istnieje	25	45,45%	7	28,00%	1	1,56%
	nie istnieje	17	30,91%	9	36,00%	26	40,63%
	brak odp.	13	23,64%	9	36,00%	37	57,81%
Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży [45.8]	istnieje	35	63,64%	15	60,00%	21	32,81%
	nie istnieje	7	12,73%	1	4,00%	15	23,44%
	brak odp.	13	23,64%	9	36,00%	28	43,75%
Sodalicia Mariańska [45.9]	istnieje	6	10,91%	3	12,00%	0	0,00%
	nie istnieje	33	60,00%	13	52,00%	29	45,31%
	brak odp.	16	29,09%	9	36,00%	35	54,69%
Dzieci Maryi [45.10]	istnieje	39	70,91%	17	68,00%	37	57,81%
	nie istnieje	4	7,27%	1	4,00%	7	10,94%
	brak odp.	12	21,82%	7	28,00%	20	31,25%
Domowy Kościół [45.11]	istnieje	26	47,27%	10	40,00%	12	18,75%
	nie istnieje	13	23,64%	6	24,00%	21	32,81%
	brak odp.	16	29,09%	9	36,00%	31	48,44%
Wspólnota Światło-Życie [45.12]	istnieje	19	34,55%	7	28,00%	9	14,06%
	nie istnieje	18	32,73%	9	36,00%	21	32,81%
	brak odp.	18	32,73%	9	36,00%	34	53,13%
zespół redakcyjny „Znaku Krzyża” [45.13]	istnieje	39	70,91%	13	52,00%	16	25,00%
	nie istnieje	5	9,09%	3	12,00%	20	31,25%
	brak odp.	11	20,00%	9	36,00%	28	43,75%

Ministranci [45.14]	istnieje	42	76,36%	17	68,00%	38	59,38%
	nie istnieje	3	5,45%	1	4,00%	7	10,94%
	brak odp.	10	18,18%	7	28,00%	19	29,69%
grupa lednicka [45.15]	istnieje	26	47,27%	9	36,00%	8	12,50%
	nie istnieje	15	27,27%	7	28,00%	25	39,06%
	brak odp.	14	25,45%	9	36,00%	31	48,44%
Schola [45.16]	istnieje	32	58,18%	14	56,00%	26	40,63%
	nie istnieje	9	16,36%	2	8,00%	13	20,31%
	brak odp.	14	25,45%	9	36,00%	25	39,06%
inne (jakie ?) [45.17]	istnieje	1	1,82%	0	0,00%	0	0,00%
	nie istnieje	2	3,64%	2	8,00%	3	4,69%
	brak odp.	52	94,55%	23	92,00%	61	95,31%

Źródło: badania własne

Dane liczbowe zestawione w tabeli wymagają krótkiego komentarza. Na pytanie „Czy spotkał się Pan/Pani w swojej parafii z działalnością parafialnej rady ekonomicznej?” [pyt. 45.1], zgodnie z prawdą, ponad połowa ankietowanych w grupach A oraz B (54,55% i 52,00%) zaprzeczyła istnieniu tego gremium. W grupie C odsetek wskazań wyniósł 40,63%. Powołana w czerwcu 2012 roku rada parafialna ma charakter parafialnej rady duszpasterskiej, nie zaś ekonomicznej. Błędne potwierdzenie istnienia parafialnej rady ekonomicznej (odpowiedzi „tak” udzieliło – odpowiednio – 18,18%, 12,00% i 3,13% respondentów) można tłumaczyć zbliżoną nazwą obu organów.

Respondenci grupy A (70,91%) i B (60,00%) odpowiedzieli prawidłowo, potwierdzając funkcjonowanie w parafii zespołu charytatywnego. Ponad połowa ankietowanych w grupie C (51,56%) nie udzieliło odpowiedzi. Działalność zespołu charytatywnego, w skład którego wchodzi kilka osób, ogranicza się do przeprowadzania kilka razy w roku zbiórek datków przed kościołem, najczęściej w niedzielę, kiedy to przeprowadzana jest akcja o charakterze diecezjalnym bądź ogólnopolskim. Inicjatorami kwesty z reguły są Arcybiskup Metropolita Katowicki, albo Caritas Polska (lub diecezjalna). Zespół charytatywny nie prowadzi zbiórek darów rzeczowych, nie jest także inicjatorem działań charytatywnych, jak miało to miejsce w przeszłości. Podczas stanu wojennego, dzięki osobistym kontaktom ówczesnego proboszcza śp. ks. Henryka Mazurka z duchowieństwem niemieckim, Kłodnica była ważnym ośrodkiem pomocy charytatywnej przekazywanej rudzianom przez mieszkańców Papenburga. Kontakty te z czasem zaowocowały podpisaniem umowy partnerskiej między

miastami⁶⁵. Obecna aktywność obywatelska kłodniczan na polu działalności charytatywnej ogranicza się do uczestnictwa części młodzieży w charakterze wolontariuszy w akcjach o charakterze ponadlokalnym, np. Wielkiej Orkiestrze Świątecznej Pomocy, czy zbieraniu pomocy rzeczowej dla podopiecznych rudzkiego schroniska dla zwierząt. Akcje te mają charakter incydentalny, a ilość zaangażowanych nie pozwala na uznanie ich za znaczący przejaw aktywności obywatelskiej.

Relatywnie krótki okres zamieszkiwania w Kłodnicy nie sprzyja rzetelności wiedzy dotyczącej funkcjonowania w parafii koła przyjaciół Radia Maryja. Część respondentów grupy C (35,94%) odpowiedziała nieprawidłowo („nie”), bądź nie udzieliła odpowiedzi (48,44%). Znamienne, że w grupie A skala błędu wyniosła 25,45% (odpowiedź „nie”), a 21,82% ankietowanych nie udzieliło żadnej odpowiedzi.

Co czwarty respondent z grupy A (25,45%) nie wie o działalności Koła rodzinnego. Również w tej grupie 21,82% respondentów nie udzieliło odpowiedzi, co może świadczyć o braku wiedzy w tym zakresie. Mniej niż co piąty ankietowany z grupy C (18,75%) potwierdził funkcjonowanie Koła.

We Wspólnocie Żywego Różańca, czyli tzw. różach różańcowych jest zaangażowanych stu kilkudziesięciu parafian. Działalność grupy polega na codziennym odmawianiu tajemnic różańca według ściśle określonego harmonogramu. Żywy Różaniec jest bodaj najdłużej działającym w parafii ruchem, stąd wysoki współczynnik wskazań w grupie A (81,82%) i B (60,00%), angażującym znaczącą część parafian.

Z działalnością wspólnoty Wieczernika Pallotyńskiego w parafii spotkało się 50,59% respondentów z grupy A, 40,00% z grupy B i 4,69% z grupy C. Podobnie jak w przypadku innych grup i wspólnot, znajomość działalności Wieczernika jest proporcjonalna do czasu zamieszkiwania w Kłodnicy.

⁶⁵ Miasto Papenburg położone jest na północy Niemiec nad rzeką Ems, liczy 32 tysiące mieszkańców. Posiada rozwinięty przemysł stoczniowy, maszynowy oraz przetwórczy – w którym dominującą rolę odgrywa przetwórstwo rolno-spożywcze. Burmistrz Papenburga – Ullrich Nehe otrzymał w 1998 r. tytuł „Honorowego Obywatela Miasta Ruda Śląska” w uznaniu za zasługi położone w organizacji pomocy dla mieszkańców Rudy Śląskiej w latach 80. ubiegłego stulecia.

Pierwsze kontakty pomiędzy obydwooma miastami, sięgają początku lat 80. Mieszkańcy Papenburga przekazywali mieszkańcom Rudy Śląskiej za pośrednictwem „Caritasu” liczne dary w formie pomocy charytatywnej. Na początku lat 90. rozpoczął się kolejny etap współpracy poprzez wymianę grup młodzieżowych, zapoczątkowano także współpracę szkoleniową dotyczącą w szerokim zakresie problematyki pomocy społecznej, jej organizacji i form działania oraz edukacji opiekuńczej.

Porozumienie o współpracy pomiędzy Rudą Śląską i Papenburgiem zostało podpisane 12 lipca 2000 r., umożliwiając dalsze zacieśnienie kontaktów pomiędzy stowarzyszeniami, parafiami i instytucjami humanitarnymi obydwu miast, w dziedzinie gospodarki, pomocy społecznej, kultury i turystyki, zob. <http://www.rudaslaska.pl/ruda-slaska/miasta-partnerskie-i-zaprzyjznione/> [dostęp: 13.11.2013].

W grupie C tylko 1,56% respondentów spotkało się z działalnością Czcieli św. Antoniego. Grupa ta jest znana mniej niż połowie rodowitych kłodniczan (45,45%) i 28% respondentów w grupie B.

Tylko części ankietowanych (63,64% w grupie A, 60,00% w grupie B i 32,81% w grupie C) znana jest działalność parafialnego oddziału Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży. Dzieje się tak, mimo iż od wielu lat KSM jest m.in. organizatorem festynu parafialnego.

Żaden z badanych w grupie C nie słyszał o działalności Sodalicii Mariańskiej w parafii (całkowity brak odpowiedzi „tak”). Badanie wykazało wysoki odsetek odpowiedzi przeczących – w poszczególnych grupach wynosił on 60,00%, 52,00% i 45,31%.

Dzieci Maryi należą do najbardziej rozpoznawalnych wspólnot w parafii. Znajomość działalności tego ruchu w poszczególnych grupach zadeklarowało – odpowiednio – 70,91%, 68,00% i 57,81% respondentów. Relatywnie wysoki odsetek wskazań w grupie C można tłumaczyć wiekiem części respondentów, których dzieci uczęszczają na cotygodniowe spotkania grupy. Właśnie z tego środowiska rekrutuje się najwięcej uczestników grupy.

Domowy Kościół, mimo wieloletnich tradycji w parafii i kilkudziesięciu zaangażowanych członków, jest znany niespełna połowie rdzennych kłodniczan (47,27%). Jednocześnie prawie co czwarty respondent w tej grupie (23,64%) nie spotkał się z działalnością wspólnoty, potocznie zwanej „Oazą Rodzin”.

Wspólnota „Światło-Życie” (oaza) funkcjonowała w parafii na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego stulecia, obecnie brak członków i struktur ruchu dedykowanego młodszemu pokoleniu. Sukcesorem tradycji i kontynuatorem formacji jest Domowy Kościół. Tym samym wszystkie odpowiedzi twierdzące (34,55% w grupie A, 28,00% w B i 14,06% w C) należy uznać za nieuprawnione.

Od kilku lat wydawana jest gazetka parafialna „Znak Krzyża”. Tytuł nie ma stałego cyklu wydawniczego, pojawia się kilka razy w roku, niemniej według relacji ankietowanych jest z uwagą śledzony w środowisku parafii. Znajomość „Znaku Krzyża” deklarowało 70,91% badanych w grupie A, 52,00% w grupie B i 25,00% w grupie C.

Znamienne, że 5,45% badanych w grupie A, 4,00% w grupie B i 10,94% w grupie C nie spotkało się z działalnością ministrantów w parafii, mimo iż są oni charakterystycznym – niemal nieodłącznym – elementem liturgii.

W poszczególnych grupach badanych prawie połowa (47,27%), co trzeci (36,00%) i co ósmy (12,50%) respondent spotkał się w parafii z działalnością Grupy Lednickiej, religijnego ruchu religijnego zapoczątkowanego w Lednicy, gdzie co roku organizowane są Spotkania Młodych.

Schola parafialna, prowadzona przez organistkę, jest znaną wielu ankietowanym grupą. Na pytanie o działalność scholi twierdząco odpowiedziało 58,18% badanych w grupie A, 56,00% w grupie B i 40,63% w grupie C.

Na ogół ankietowani wykazywali niski poziom wiedzy o grupach funkcjonujących w parafii, co – z jednej strony – można tłumaczyć brakiem osobistego zaangażowania (partycypacji) w ich działalność, a z drugiej ekskluzywnym charakterem poszczególnych wspólnot i ich małą aktywnością (oraz otwartością, co z pewnością stanowi zaprzeczenie istoty ruchu religijnego w ramach Kościoła, który *ex definitione* jest powszechny i apostolski). W trzeciej grupie respondentów (C), najczęściej uzyskiwano najwyższe wskaźniki, jeśli chodzi o brak odpowiedzi, co można interpretować jako zdystansowanie ankietowanych, wynikające z braku wiedzy dotyczącej istnienia i działalności poszczególnych grup w parafii. Pośrednio świadczyć to może o nieco swobodniejszej relacji z lokalną wspólnotą religijną, wynikającej ze zmniejszenia intensywności praktyk obowiązkowych (np. niedzielnej mszy św.), bądź praktykowania w innych miejscach (np. parafiach właściwych dla poprzedniego miejsca zamieszkania).

Oprócz praktyk obowiązkowych i pobożnościowych, stanowiących manifestację aktywności kłódniczan, specyficznym fenomenem jest festyn parafialny. Impreza organizowana od kilku lat przez Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży cieszy się dużym zainteresowaniem zwłaszcza starszych parafian, często osób samotnych, dla których możliwość spędzenia sobotniego, czerwcowego popołudnia jest okazją do rozrywki i doświadczenia wspólnoty. Formuła festynu – oprócz atrakcji kulinarnych – polega na występach zaproszonych zespołów, chórów bądź solistów, których popisy uzupełnia parafialna schola. Całość moderuje konferansjer prowadzący konkursy wiedzy biblijnej, gry i zabawy etc. Każdorazowo festyn obfituje w atrakcje dla dzieci – malowanie twarzy, przejażdżka kucykiem, zamek dmuchany, wata cukrowa, konkursy zręcznościowe – co sprawia, że na imprezie coraz liczniej pojawiają się nowi parafianie, zamieszkali niedawno w Kłodnicy, przeważnie młodzi rodzice⁶⁶. Wspólne uczestnictwo pozwala na mimowolne tkanie misternych sieci społecznych, bliższych i dalszych relacji sąsiedzkich oraz budowanie wspólnoty parafialnej. Wartością immanentną, trudną do przecenienia w tworzeniu wzajemnych relacji, jest zaangażowanie wielu osób przygotowujących wypieki, roztawiających ławki i stoły, strojących drzewa w ogrodzie przy plebanii (gdzie festyn się odbywa) czy sponsorujących zakup napojów i grillowych przysmaków. Wydarzenie kończy wspólne sprzątanie, co dla budowania relacji interpersonalnych również stanowi wartość autoteliczną.

W przeszłości podobną funkcję integracyjną pełniło zaangażowanie parafian w prace remontowo-budowlane. Parafia mimo swej krótkiej, bo kilkudziesięcioletniej historii, była miejscem budowy kościoła, budowy a później

⁶⁶ Skala uczestnictwa dowodzi deficytu imprez masowych w przestrzeni społecznej miasta i dzielnicy, co można by uczynić odrębnym przedmiotem badań i refleksji. Ta uwaga dotyczy także niskiej jakości szeroko rozumianej infrastruktury społecznej Rudy Śląskiej – placówek kulturalnych, sportowych, edukacyjnych (pozaszkolnych), ale i terenów rekreacyjnych czy chociażby placów zabaw.

przebudowy plebanii, remontu kościoła, budowy domu katechetycznego, budowy kaplicy przedpogrzebowej, budowy dzwonnicy, ponownego remontu kościoła – nie wspominając o pomniejszych inwestycjach, jak ogrodzenie cmentarza, wykonanie nawierzchni chodników i parkingu, remont przykościelnych schodów czy zabudowa witraży. Każde z wymienionych przedsięwzięć stanowiło manifestację partycypacji społecznej, zaangażowania kapitału – także ludzkiego. Niezależnie od klimatu politycznego, jaki panował w Polsce – który względem inwestycji o charakterze sakralnym przez dziesięciolecia panowania władzy komunistycznej był bardzo niekorzystny – proboszcz zawsze mógł liczyć na szczodrość ofiarodawców, a przede wszystkim na rzeczową pomoc parafian. Praca świadczona na rzecz wspólnoty parafialnej, choć nigdy nie miała form zinstytucjonalizowanych charakterystycznych dla Trzeciego Sektora, bez wątpienia była ważną emanacją społeczeństwa obywatelskiego⁶⁷.

Swoistym fenomenem lokalnym jest organizowana corocznie w okresie Bożego Narodzenia Wigilia Środowiskowa. Impreza szkolna ma charakter otwarty, to znaczy, że zaproszona jest cała, szeroko rozumiana społeczność Zespołu Szkolno-Przedszkolnego Nr 2 – oprócz nauczycieli, wychowawców, uczniów i podopiecznych, także rodzice, dziadkowie i pracownicy administracyjni placówki. W odświętnej przystrojonej sali gimnastycznej rozstawione są stoły, na których domowe wypieki i łakocie kuszą uczestników spotkania, w czasie którego prezentowane są talenty muzyczne i wokalne uczniów, a także wspólnie śpiewa się kolędy. W przygotowanie imprezy zaangażowana jest rada rodziców oraz osoby spontanicznie wspomagające organizatorów. Inną formą spotkań szeroko rozumianego środowiska szkolnego są organizowane od kilku lat w okresie maja lub czerwca Festyny Rodzinne. W sobotnie popołudnie na boisku szkolnym spotykają się nauczyciele i uczniowie z rodzicami, by przy grillu uczestniczyć w grach i zabawach sportowych. Oba wydarzenia są mocno oczekiwane i szeroko komentowane w środowisku, przez co stały się tradycją szkoły, posiadającej wysoki status i cieszącej się zaufaniem społeczności lokalnej. Poza Wigilią i Festynem szkoła nie organizuje imprez otwartych. Realizując zadania ustawowe i cele statutowe, podejmuje jedynie przedsięwzięcia o charakterze dydaktycznym i wychowawczym (akademie, olimpiady, konkursy etc).

⁶⁷ Kilka lat temu, w związku ze szkodami górniczymi, zaistniała konieczność wymiany spękanych tynków w kościele. Proboszcz zakres remontu postanowił rozszerzyć o nową instalację elektryczną, a po położeniu tynków o wykonanie polichromii w prezbiterium świątyni. Specjalistyczne firmy miały za zadanie wykonanie instalacji, tynków i zdobień. Z uwagi na ograniczone finansowanie przez winną zniszczeń pobliską kopalnię „Halemba”, prace polegające na opróżnieniu kościoła z ołtarza, tabernakulum, ławek i innych elementów wyposażenia, a przede wszystkim na skuciu tynków, postanowiono przeprowadzić we własnym zakresie. W poniedziałkowy świt w kościele stała się tak znaczna liczba przygotowanych do pracy mężczyzn (w znacznej części emerytów górniczych – osób cechujących się wysokim poziomem kultury technicznej i organizacyjnej), że roboty zaplanowane na cały tydzień wykonano w 2 dni!

Zaangażowanie obywatelskie rodziców ogranicza się do działalności nielicznych spośród nich⁶⁸ w tzw. trójkach klasowych i radzie rodziców, a więc instytucjach wymaganych przepisami stanowiącymi ustrój publicznego systemu oświaty.

Obok poziomu uczestnictwa kłodniczan w grupach i wspólnotach parafialnych, a także ograniczonym zaangażowaniu w działalność szkoły, istotnym wskaźnikiem aktywności obywatelskiej jest udział w wyborach i referendach, stanowiących podstawowy instrument demokracji. Frekwencja wyborcza świadczy o partycypacji obywatelskiej, świadomości własnej podmiotowości, poczuciu odpowiedzialności za wspólne dobro, zaś preferencje – w sposób pośredni – opisują charakter społeczności lokalnej. Kłodnica z jej ponad 1,5 tysięcznym elektoratem stanowi obwód wyborczy, wchodzący w skład okręgu wyborczego, który tworzy szereg miast aglomeracji (w wyborach Prezydenta, do Sejmu i Senatu, a także Parlamentu Europejskiego), bądź współtworzonego przez rudzkie dzielnice Halemba i Bielszowice (podczas wyborów do rad gmin i powiatów oraz wyborów Prezydenta Miasta). Siedzibą obwodowej komisji wyborczej każdorazowo jest budynek Zespołu Szkolno-Przedszkolnego nr 2, znajdujący się przy ul. Ignacego Kaczmarskiego 9.

W wyborach do Parlamentu Europejskiego, odbywających się w dniu 7 czerwca 2009 roku, frekwencja w okręgu wyniosła 25,26%, w całej Rudzie Śląskiej 24,57%, a w obwodzie osiągnęła 34,68%. W Kłodnicy frekwencja była wyższa niż w całym mieście, jak i okręgu wyborczym. Spośród list najwyższe poparcie w obwodzie uzyskała lista Komitetu Wyborczego Platformy Obywatelskiej RP (18,36%), przed Komitetem Wyborczym Prawa i Sprawiedliwości (10,10%). Rekordową akceptację spośród wszystkich kandydatów uzyskał Jerzy Buzek, otrzymując w obwodzie 15,03% wszystkich ważnie oddanych głosów.

Wybory do Parlamentu Europejskiego przeprowadzone 25 maja 2014 roku przyniosły podobne rozstrzygnięcia. Wobec frekwencji ogólnopolskiej na poziomie 23,83%, dla województwa wynoszącej 23,75%, w całej Rudzie Śląskiej sięgającej 21,78%, wskaźnik odnotowany w obwodzie (30,12%) należy uznać za szczególnie przejaw zaangażowania obywatelskiego. Sympatie wyborcze nie w pełni korespondowały ze wskazaniami ogólnopolskimi – w obwodzie wygrał Komitet Wyborczy Prawa i Sprawiedliwości (35,55%), przed Komitetem Wyborczym Platformy Obywatelskiej RP (28,14% ważnie oddanych głosów), Komitetem Wyborczym Nowej Prawicy Janusza Korwin-Mikke (6,66%) i Koalicyjnym Komitetem Wyborczym Sojusz Lewicy Demokratycznej – Unii Pracy (5,18%). Co czwarty głos w Kłodnicy (25,55%) zdobył Jerzy Buzek.

⁶⁸ Trójki klasowe, spośród których konstituuje się rada rodziców, wybierane są corocznie na pierwszym w danym roku szkolnym zebraniu rodziców uczniów poszczególnych klas. Zazwyczaj po długich namowach i mozolnym wyłonieniu kandydatów następuje głosowanie, którego tajność jest wielce problematyczna. Mechanizm ten, świadczący o braku zaangażowania większości rodziców, niechęci do działania na rzecz innych i całkowitemu niezrozumieniu idei samorządności, przez swą powtarzalność dowodzi wciąż niskiego poziomu kapitału społecznego.

Wybory Prezydenta RP, zwołane na dzień 4 lipca 2010 roku, charakteryzowały się następującymi parametrami: frekwencja w kraju 54,65%, w województwie śląskim 53,64%, w Rudzie Śląskiej 39,94%, a w obwodzie (Kłodnicy) aż 61,42%! Wysoka frekwencja szła w parze z odmiennymi niż w reszcie kraju preferencjami wyborczymi. O ile w Polsce i placówkach dyplomatycznych RP zwycięski kandydat (Bronisław Komorowski) uzyskał 53,01% głosów, w województwie 57,40% głosów, a w Rudzie Śląskiej 52,02% głosów, o tyle większość kłodniczan (52,62%) uczestniczących w wyborach głosowała na Jarosława Kaczyńskiego.

W wyborach do Sejmu i Senatu, które odbyły się 9 października 2010 roku, mandaty poselskie uzyskało dwoje rudzian: Danuta Pietraszewska (PO) i Grzegorz Tobiszowski (PiS). Mimo, iż D. Pietraszewska w okręgu uzyskała niemal dwukrotnie lepszy wynik niż G. Tobiszowski, w Kłodnicy uzyskała poparcie niespełna 2/5 wyborców (37,94% głosów). Wybory do Sejmu i Senatu miały w Kłodnicy charakter personalny – globalnie zwyciężyła Platforma Obywatelska, jednak w bezpośredniej konfrontacji zwyciężył kandydat Prawa i Sprawiedliwości (62,06% głosów). Frekwencja w całym kraju wyniosła 48,92%, w okręgu 51,75%, w Rudzie Śląskiej 47,93%, a w obwodzie była największa – 59,98%.

W dniu 21 listopada 2010 roku odbyły się wybory samorządowe. W wyborach do rady miasta w okręgu Nr 3 Halemba-Bielszowice frekwencja wyniosła 41,13%, a w obwodzie tradycyjnie była wyższa, osiągając 52,5%. W Kłodnicy najwyższe poparcie uzyskał Komitet Wyborczy Prawa i Sprawiedliwości (26,94%), następnie Komitet Wyborczy Platformy Obywatelskiej (25,66%), Komitet Wyborczy Ruchu Autonomii Śląska (19,90%), Komitet Wyborczy Wyborców Rodzina Rudzka (12,23%), Komitet Wyborczy Sojusz Lewicy Demokratycznej (9,11%), Komitet Wyborczy Wyborców Porozumienie dla Rudy Śląskiej (6,24%) i Komitet Wyborczy Wyborców Porozumienie Samorządowe (0,72%).

Wyłonienie prezydenta miasta nastąpiło w drugiej turze wyborów. Spośród dwójki kandydatów mieszkańcy Rudy Śląskiej nieznacznie przeważą wybrali Grażynę Dziedzic (50,45%), kandydatkę koalicji wyborczej Prawa i Sprawiedliwości oraz ugrupowań lokalnych, która pokonała rekomendowanego przez Platformę Obywatelską dotychczasowego prezydenta Andrzeja Stanię (49,55%). Preferencje wyborcze w obwodzie wyglądały odmiennie niż w skali miasta, gdzie G. Dziedzic poparło 63,80% wyborców, zaś A. Stania uzyskało poparcie 36,20% głosujących.

Również w ostatnich wyborach samorządowych, przeprowadzonych 16 listopada 2014 roku, frekwencja na Kłodnicy (53,05%) znacząco przewyższała odnotowaną w całej Rudzie Śląskiej (35,51%) i województwie śląskim (36,80%). Tradycyjnie najwyższe poparcie uzyskali kandydaci do rady miasta desygnowani przez Komitet Wyborczy Prawa i Sprawiedliwości (25,0%), przed kandydatami KW urzędującej prezydent Grażyny Dziedzic (23,17%), KW Platformy Obywatelskiej (21,35%) i KW Ruchu Autonomii Śląska (13,19%). Kolejne miejsca w rankingu popularności zajął KW SLD Lewica Razem (4,82%) oraz lokalne

komitety wyborcze: KW Forum Samorządowe (4,18%), KW Rodzina Rudzka (3,54%), KW Porozumienie dla Rudy Śląskiej (2,46%) i KW Stowarzyszenia Przyjazna Ruda Śląska (1,5%). Poparcie udzielone KW Nowa Prawica Janusza Korwin-Mikke (0,64%) i KW Nowa Lewica Miastu – Nowe Pokolenie Zmian (0,1%) należy odnotować jedynie z powodu kronikarskiej rzetelności. Zwycięstwo PiS nad PO nie odzwierciedla wyniku, jaki obie partie uzyskały na obszarze całego miasta – tam konfrontacja wyglądała akurat odmiennie, podobnie jak poszczególne wyniki pozostałych ugrupowań. Należy podkreślić znaczącą liczbę komitetów wyborczych w mieście (11) oraz kłodniczan kandydujących w wyborach samorządowych pod różnymi szyldami (7 osób), co spowodowało podział głosów. Ostatecznie dwaj dotychczasowi radni, reprezentujący partie ogólnopolskie, zachowali swoje mandaty. Również tym razem wyłonienie prezydenta miasta nastąpiło dopiero w drugiej turze wyborów. Dotychczasowa prezydent Grażyna Dziedzic uzyskała 58,20% głosów, dystansując kandydatkę Platformy Obywatelskiej Aleksandrę Skowronek, którą poparło 41,80% wyborców. Wyniki nie odbiegały znacząco – jeśli porównać Kłodnicę i pozostałą część miasta – zwyciężyła kandydatka znana wyborcom, niekojarzona z żadną partią polityczną.

Na tle całego miasta społeczność Kłodnicy – przynajmniej tej części, która bierze udział w wyborach – jawi się jako bardziej zaangażowana. Jeśli aktywność obywatelską mierzyć frekwencją wyborczą, społeczność lokalna wykazuje wysoki – w skali miasta – stopień uczestnictwa⁶⁹. Należy zauważyć, iż preferencje wyborcze kłodniczan są silniej, niż ma to miejsce w całej Rudzie Śląskiej, zorientowane na frakcje i kandydatów deklarujących poglądy konserwatywne, prawicowe. Kłodnica nie jest matczynikiem prawicy, ale w starciu z oponentem reprezentującym lewicę lub centroprawicę z reguły zwycięża kandydat podkreślających przywiązanie do tradycji i szacunek dla wiary.

Specyfikę Kłodnicy stanowi niski poziom partycypacji w grupach i wspólnotach parafialnych, często także niski poziom świadomości ich istnienia. Praktycznie nie istnieje Trzeci Sektor, a zaangażowanie w sprawy instytucji społecznych (biblioteka, szkoła) jest incydentalne. Aktywność obywatelska części kłodniczan ujawnia się najpełniej podczas wyborów, kiedy to frekwencja jest zazwyczaj wyższa niż w całej Rudzie Śląskiej czy okręgu wyborczym, na który składa się szereg miast aglomeracji.

⁶⁹ Badając aktywność obywatelską mieszkańców Górnego Śląska, Zbigniew Zagala zauważył następującą prawidłowość: „Rdzeni mieszkańcy regionu są bardziej aktywni obywatelsko od mieszkańców napływowych, ale tylko w niektórych obszarach dotyczących aktywności zorientowanej lokalnie. (...) Dotyczy to między innymi takich rodzajów aktywności jak zainteresowanie sprawami społeczności lokalnej, podejmowanie działań na jej rzecz oraz udział w wyborach samorządowych”, Z. Zagala, *Obywatele lokalni i kosmopolityczni...*, s. 222. Zob. także: S. Ossowski, *Zagadnienia więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim. Dzieła*, t. 3, Warszawa 1967.

ROZDZIAŁ 6

Problem tożsamości lokalnej wobec wyzwań współczesności

Pragnienie autonomii – według Janusza Mariańskiego – zdaje się stanowić w nowoczesności podstawowe doświadczenie. Relacje z innymi stają się przede wszystkim kwestią wolnego wyboru i realizacji logiki rynku. Kwestionowana w społeczeństwach pluralistycznych tradycja słabnie, stąd powiedzenie, że nie ma nic tak stałego, jak nieustanna zmiana¹. Wszelka tożsamość, także ta właściwa miejskiej społeczności lokalnej, poddawana jest próbie, w różnym stopniu ulega wpływom innowacji, która bezustannie kolonizuje niezdołane do niedawna obszary. Odzwierciedleniem przemian kulturowych – także makrospołecznych uwarunkowań życia religijnego – są przeobrażenia wzorów religijności zachodzące w parafialnej społeczności².

6.1. Socjalizacja religijna w czasach zmiany kulturowej

Religię, oprócz immanentnej sfery *sacrum*, cechują wartości transcendentne, których realizacja jest powinnością wierzącego. Dekalog w syntetycznej formie określa nakazy i zakazy. Wartości religijne są jednymi z najbardziej podzielnymi – zdecydowana większość Polaków deklaruje przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego. Jednocześnie tylko część z nich deklaruje swą głęboką wiarę, a identyfikacja z wyznaniem ma charakter bierny i – zwłaszcza w obszarze moralności – naznaczony subiektywizmem³. Kapitał kulturowy pozyskany

¹ Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 27.

² Zob. W. Świątkiewicz, *Praktyki religijne jako wyraz żywotności religijnej parafii (na przykładzie parafii św. Barbary w Chorzowie)*, w: *Z dziejów parafii św. Barbary w Chorzowie. Materiały sesji naukowej zorganizowanej 19 X 1996 r. w stulecie drugiej konsekracji kościoła*, red. J. Myszor, Chorzów 1998, s. 98.

³ Zob. E. Budzyńska, *Podzielane czy dzielące? Wartości społeczeństwa polskiego*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 42. Zob. także: L. Adamczuk, *Wiara i wiedza religijna w badaniach diecezjalnych ISKK*, w: *Religia – Kościół – Społeczeństwo. Wyniki porównawczych badań socjologicznych w 12 diecezjach*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2006.

w procesie socjalizacji nie zawsze w całości udaje się przetransferować przez złożone koleje życia. Nieraz ulega on pomnożeniu, częściej jednak wymianie skutkującej dekapitalizacją. Relatywizm postaw posiada swe wielorakie źródła, a problem ten zasługuje na namysł wykraczający poza ramy niniejszej analizy socjologicznej. Wskazanie przyczyn przemian kulturowych nie jest zadaniem łatwym, wymaga opisu wielu fenomenów. Sama zmiana związana jest między innymi z intensywnością (i efektywnością) przekazu wartości w bezustannej sztafecie pokoleń.

Bezsprzecznie religijność rodziców stanowi podstawową bazę socjalizacji religijnej kolejnych pokoleń⁴. W pytaniu 38 respondentów proszono o ocenę konieczności nauczania własnych dzieci zasad wyznawanej przez siebie religii. Twierdząco [pyt. 38.1] odpowiedziało 54 respondentów (98,18%) z grupy A, 20 (80,0%) z grupy B i 52 (81,25%) z grupy C. Przeciwnego zdania były jedynie 3 osoby (4,69%) z grupy C. „Nie ma zdania” odpowiedział 1 respondent (4,0%) z grupy B i 8 (12,50%) z grupy C. Odpowiedzi nie uzyskano w 1 przypadku (1,82%) w grupie A, 3 (12,0%) w grupie B i 1 (1,56%) w grupie C. Znaczący odsetek wskazań pozytywnych we wszystkich grupach dowodzi wysokiej oceny, jaką respondenci przypisują religii jako takiej, a także wartości socjalizacji religijnej dokonującej się w rodzinach. W każdej z grup badanych przekaz religijny w rodzinach cieszy się wysokim statusem, nosząc znamiona oczywistości kulturowej. Najwyższe wskaźniki odpowiedzi pozytywnych odnotowano w grupie rodowitych mieszkańców Kłodnicy, nieco niższe w grupie B. Część respondentów grupy C (4,69%) kwestionuje zasadność socjalizacji religijnej, znacząca grupa (12,50%) nie ma zdania w tym zakresie. Wobec szybkich zmian społeczno-kulturowych szanse skutecznej socjalizacji religijnej ulegają pewnej redukcji i utrudnieniu⁵. Odpowiedzi negatywne na pytanie o konieczność uczenia własnych dzieci wyznawanej przez siebie religii (4,69% wskazań w trzeciej grupie respondentów) dowodzą funkcjonowania poglądu, że religijność jest wyłącznie sprawą osobistą, kwestią świadomego wyboru jednej z możliwych opcji światopoglądowych, nie podlegającą regułom międzypokoleniowego przekazu.

Konsekwencją poprzedniego było pytanie o najlepsze (najodpowiedniejsze) formy uczenia własnych dzieci wyznawanej przez siebie religii: „39. W jaki

⁴ Janusz Mariański szczegółowo opisuje etapy socjalizacji religijnej, przebiegającej od naśladownictwa zachowań do internalizacji postaw i wartości, od „religijności rodzicielskiej” ku „religijności kościelnej”, zob. J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 41-42.

⁵ Ibidem, s. 54. Andrzej Potocki zwraca uwagę na wysoką ocenę nauczania religijnego dzieci i młodzieży, pomimo własnej ambiwalencji rodziców w sprawach wiary, zob. A. Potocki, *Wychowanie religijne w polskich przemianach. Studium socjologiczno-pastoralne*, Warszawa 2007, s. 50. Zob. także: H. Mielicka, *Tożsamość indywidualna a tożsamość społeczna jako wymiar religijności*, w: *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Warszawa 2009, s. 23.

sposób Pani/Pana zdaniem należy uczyć własne dzieci wyznawanej przez siebie religii? Proszę wybrać 5 odpowiedzi i ułożyć według ważności”. Spośród kafeterii 9 możliwych odpowiedzi⁶, respondenci mieli wskazać 5, w kolejności odpowiadającej ich ważności. Rozkład wskazań – gdzie „1” oznacza wartość najniższą, a „5” najwyższą – ilustruje tabela.

Tabela 4. Ocena znaczenia poszczególnych działań służąca religijnej edukacji dzieci

39.1	posyłać dziecko do kościoła				
	1	2	3	4	5
A	3,85%	11,54%	23,08%	15,38%	46,15%
B	14,29%	0,00%	14,29%	14,29%	57,14%
C	0,00%	5,26%	68,42%	10,53%	15,79%
39.2	zachęcać dziecko do udziału w młodzieżowych wspólnotach religijnych				
	1	2	3	4	5
A	20,69%	10,34%	17,24%	13,79%	37,93%
B	33,33%	0,00%	16,67%	0,00%	50,00%
C	0,00%	25,00%	25,00%	25,00%	25,00%
39.3	dawać przykład własnej religijności na co dzień				
	1	2	3	4	5
A	25,58%	16,28%	6,98%	13,95%	37,21%
B	41,03%	15,38%	10,26%	15,38%	17,95%
C	21,43%	21,43%	0,00%	21,43%	35,71%
39.4	rozmawiać z dzieckiem na tematy religijne				
	1	2	3	4	5
A	13,89%	25,00%	22,22%	5,56%	33,33%
B	10,53%	21,05%	15,79%	28,95%	23,68%
C	27,27%	18,18%	27,27%	0,00%	27,27%

⁶ Katalog możliwych odpowiedzi obejmował następujące: posyłać dziecko do kościoła [pyt. 39.1], zachęcać dziecko do udziału w młodzieżowych wspólnotach religijnych [39.2], dawać przykład własnej religijności na co dzień [39.3], modlić się wspólnie z dzieckiem [39.4], rozmawiać z dzieckiem na tematy religijne [39.5], uczyć zwyczajów religijnych i tradycji (np. związanych ze świętami) [39.6], chodzić wspólnie z dzieckiem na mszę św. [39.7], czytać wspólnie Pismo św. [39.8] oraz inne [39.9].

39.5	modlić się wspólnie z dzieckiem				
	1	2	3	4	5
A	9,09%	9,09%	21,21%	30,30%	30,30%
B	6,90%	41,38%	24,14%	10,34%	17,24%
C	18,18%	27,27%	27,27%	9,09%	18,18%
39.6	uczyć zwyczajów religijnych i tradycji (np. związanych ze świętami)				
	1	2	3	4	5
A	10,81%	8,11%	16,22%	24,32%	40,54%
B	17,14%	11,43%	22,86%	34,29%	14,29%
C	10,00%	65,00%	0,00%	10,00%	15,00%
39.7	chodzić wspólnie z dzieckiem na mszę św.				
	1	2	3	4	5
A	20,00%	10,00%	20,00%	25,00%	25,00%
B	21,05%	18,42%	31,58%	13,16%	15,79%
C	15,38%	0,00%	38,46%	30,77%	15,38%
39.8	czytać wspólnie Pismo św.				
	1	2	3	4	5
A	10,00%	20,00%	30,00%	15,00%	25,00%
B	18,18%	36,36%	18,18%	18,18%	9,09%
C	33,33%	0,00%	0,00%	33,33%	33,33%

Źródło: badania własne

W ocenie respondentów z grup A i B wysyłanie do kościoła [pyt. 39.1] jest najskuteczniejszym sposobem uczenia własnych dzieci wyznawanej przez siebie religii. Respondenci z grupy trzeciej oceniają ten sposób mniej entuzjastycznie (68,42% odpowiedzi „3” w pięciostopniowej skali ocen).

Indeksy wskazań świadczą, że socjalizacja religijna dokonująca się w młodzieżowych wspólnotach religijnych [pyt. 39.2.] cieszy się uznaniem części respondentów każdej z grup – 37,93% najwyższych ocen w grupie A, 50,0% w grupie B i 25,0% w C. Co piąty badany w grupie A (20,69%) i co trzeci w grupie B (33,33%) nisko ocenia uczestnictwo w grupach młodzieżowych jako formę socjalizacji religijnej, co może mieć związek z własnymi, negatywnymi doświadczeniami w tym zakresie. Brak takich ocen wśród respondentów grupy C prawdopodobnie ma związek ze strukturą wiekową badanych – niektórzy

z nich to przedstawiciele średniego pokolenia, osoby, których dzieci uczestniczą w spotkaniach m.in. parafialnej grupy Dzieci Maryi.

Według oceny 37,21% respondentów z grupy A, 17,95% z grupy B i 35,71% grupy C, przykład własnej religijności w życiu codziennym [pyt. 39.3] stanowi ważny element międzypokoleniowego przekazu religijnego (najwyższa ocena w pięciostopniowej skali). Zdanie odmienne – najniższą ocenę – w poszczególnych grupach wyraziło 25,58%, 41,03% i 21,43% ankietowanych, co może dowodzić wzrastającej liczby osób dyspensujących się od obowiązku własnego przykładu w procesie religijnego wychowania dzieci.

Rozmowa z dzieckiem na tematy religijne [pyt. 39.4] jako forma socjalizacji religijnej cieszy się największym uznaniem 1/3 respondentów grupy A (33,33% wskazań „5”) oraz co czwartego ankietowanego w grupie B (23,68%) i C (27,27%). Jednocześnie respondenci najkrócej zamieszkalili w Kłodnicy (grupa C) najczęściej oceniali niską skuteczność rozmowy z dzieckiem (27,27% ocen „1”) jako formę przekazu wyznawanej przez siebie wiary.

Wspólna modlitwa z dzieckiem [pyt. 39.5] jest – według 30,30% respondentów grupy A – najskuteczniejszą formą przekazywania wiary. W grupach B i C to przekonanie podzielał co piąty badany (17,24% i 18,18%). Najniższą ocenę wskazało – konsekwentnie – 9,09%, 6,9% i 18,18% badanych.

Przekaz zwyczajów i tradycji religijnych [pyt. 39.6] jako forma socjalizacji religijnej cieszy się największym uznaniem wśród rdzennych mieszkańców Kłodnicy (40,54% wskazań „5” i 24,32% wskazań „4”). Respondenci grupy trzeciej (C) przypisują przekazowi zwyczajów i tradycji niższą wartość (65,0% odpowiedzi „2” i 10,0% odpowiedzi „1” w pięciostopniowej skali).

Wspólne chodzenie z dzieckiem na mszę św. [pyt. 39.7] stanowi, w ocenie każdej z grup ankietowanych, skuteczny sposób przekazu wyznawanej przez siebie religii – 25,0% wskazań w grupie A, 15,79% w B i 15,38% w C. Zdania przeciwnego, wyrażonego najniższą oceną, było – konsekwentnie – 20,0%, 21,05% i 15,38% badanych.

Wspólne czytanie Pisma św. [pyt. 39.8] dla respondentów grupy C stanowi skuteczną formę przekazu wiary (po 33,33% wskazań „4” i „5”). Paradoksalnie w tej samej grupie odnotowano najwyższy spośród wszystkich grup ankietowanych wskaźnik najniższych ocen (33,33% ocen „1”) tej formy socjalizacji religijnej.

Uwagę zwraca dysproporcja w ocenie poszczególnych form uczenia własnych dzieci wyznawanej przez siebie religii wśród respondentów grup A i C. Własny przykład, wspólna modlitwa, wspólne uczęszczanie do kościoła, rozmowa z dzieckiem na tematy religijne czy lektura Pisma św. zdaniem respondentów z grupy C nie mają tak istotnego znaczenia, jakie przypisują im ankietowani z grupy A. Dysproporcje te w przypadku niektórych odpowiedzi wynoszą 5 : 1. Relatywnie niskie oceny w grupie C potwierdzają spostrzeżenie funkcjonujące w literaturze, że następuje powolne odejście od opinii, że

wartość moralna człowieka utożsamia się z jego światopoglądem religijnym, a dobrzy w sensie moralnym mogą być tylko wierzący lub uczęszczający do kościoła⁷. Zmiana społeczna skutkuje przekształceniem wzorów interpretacji życia w religii zinstytucjonalizowanej, które w procesie deinstytucjonalizacji tracą swe społeczne zabezpieczenie, stając się sprawą indywidualnego wyboru. Jednocześnie osłabieniu ulega motywacja społeczno-kulturowa wspierająca międzypokoleniowy przekaz wartości, norm i wzorów zachowań religijnych. Rodzice coraz częściej przekazują religijność w jej formach nieokreślonych (religijność *implicite*) niż religijność kościelnie ukształtowaną (religijność *explicite*)⁸. Skrajnym przejawem takiej postawy jest wyrażona w czasie jednego z wywiadów postawa wahania respondenta – ochrzcić nowonarodzone dziecko czy też pozostawić to na później, aż „samo wybierze, gdy dorośnie”.

Wymiar konsekwencyjny religii wymaga manifestacji przekonań, ich egemplifikacji w obszarze praktycznym, transferu idei w obszary codzienności. Nieustanna ocena i konieczność dokonywania wyborów moralnych wynikają z faktu, iż religie zmuszają nowoczesne społeczeństwa do publicznej i zbiorowej refleksji nad ich strukturami normatywnymi⁹. W badaniu wzorów religijności nie mogło zabraknąć pytania dotyczącego oceny różnych sytuacji i zachowań związanych ze sferą obyczajową. Skala możliwych odpowiedzi była następująca: 1) dopuszczalne, 2) to zależy, 3) niedopuszczalne, 4) trudno powiedzieć, 5) brak odpowiedzi. Pytanie 40. brzmiało następująco: „Jak Pani/Pan ocenia takie zachowania i sytuacje, jak...”, po czym następowało wyliczenie 11 elementów. W wielu przypadkach odpowiedzi nie udało się uzyskać, najprawdopodobniej w związku z obszarem tematów, których dotyczyła ankieta, przez część respondentów uznanych za zbyt osobiste, a przez to krępujące. Poniższa tabela obrazuje ilościowy i procentowy rozkład odpowiedzi w poszczególnych grupach respondentów.

Tabela 5. Ocena różnych zachowań i sytuacji przez respondentów poszczególnych grup

40.1	Wolna miłość, seks bez ograniczeń									
	dopuszczalne		to zależy		niedopuszczalne		trudno powiedzieć		brak odpowiedzi	
A	0	0,00%	2	3,64%	42	76,36%	4	7,27%	7	12,73%
B	2	8,00%	2	8,00%	15	60,00%	1	4,00%	5	20,00%
C	7	10,94%	9	14,06%	28	43,75%	6	9,38%	14	21,88%

⁷ Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, s. 51.

⁸ Zob. idem, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 210.

⁹ Zob. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 375.

40.2	trwale pożycie z jednym partnerem bez żadnego ślubu (tzw. wolny związek)									
	dopuszczalne		to zależy		niedopuszczalne		trudno powiedzieć		brak odpowiedzi	
A	2	3,64%	8	14,55%	27	49,09%	10	18,18%	8	14,55%
B	2	8,00%	5	20,00%	7	28,00%	4	16,00%	7	28,00%
C	20	31,25%	18	28,13%	9	14,06%	8	12,50%	9	14,06%
40.3	współżycie seksualne przed ślubem kościelnym									
	dopuszczalne		to zależy		niedopuszczalne		trudno powiedzieć		brak odpowiedzi	
A	6	10,91%	9	16,36%	26	47,27%	6	10,91%	8	14,55%
B	3	12,0%	6	24,0%	8	32,0%	2	8,0%	6	24,0%
C	30	46,88%	9	14,06%	7	10,94%	9	14,06%	9	14,06%
40.4	zdrada małżeńska									
	dopuszczalne		to zależy		niedopuszczalne		trudno powiedzieć		brak odpowiedzi	
A	0	0,00%	0	0,00%	50	90,91%	0	0,00%	5	9,09%
B	1	4,00%	2	8,00%	17	68,00%	0	0,00%	5	20,00%
C	1	1,56%	4	6,25%	48	75,00%	1	1,56%	10	15,63%
40.5	rozwód									
	dopuszczalne		to zależy		niedopuszczalne		trudno powiedzieć		brak odpowiedzi	
A	0	0,00%	17	30,91%	26	47,27%	6	10,91%	6	10,91%
B	2	8,00%	6	24,00%	7	28,00%	5	20,00%	5	20,00%
C	6	9,38%	29	45,31%	12	18,75%	10	15,63%	7	10,94%
40.6	stosowanie środków antykoncepcyjnych									
	dopuszczalne		to zależy		niedopuszczalne		trudno powiedzieć		brak odpowiedzi	
A	13	23,64%	10	18,18%	20	36,36%	7	12,73%	5	9,09%
B	7	28,00%	4	16,00%	6	24,00%	2	8,00%	6	24,00%
C	34	53,13%	13	20,31%	2	3,13%	8	12,50%	7	10,94%
40.7	przerywanie ciąży									
	dopuszczalne		to zależy		niedopuszczalne		trudno powiedzieć		brak odpowiedzi	
A	0	0,00%	5	9,09%	45	81,82%	1	1,82%	4	7,27%
B	2	8,00%	1	4,00%	13	52,00%	4	16,00%	5	20,00%
C	4	6,25%	18	28,13%	29	45,31%	3	4,69%	10	15,63%

40.8	eutanazja									
	dopuszczalne		to zależy		niedopuszczalne		trudno powiedzieć		brak odpowiedzi	
A	0	0,00%	3	5,45%	42	76,36%	3	5,45%	7	12,73%
B	2	8,00%	2	8,00%	15	60,00%	0	0,00%	6	24,00%
C	2	3,13%	18	28,13%	24	37,50%	12	18,75%	8	12,50%
40.9	zniesienie celibatu duchownych									
	dopuszczalne		to zależy		niedopuszczalne		trudno powiedzieć		brak odpowiedzi	
A	2	3,64%	5	9,09%	30	54,55%	10	18,18%	8	14,55%
B	4	16,00%	3	12,00%	7	28,00%	7	28,00%	4	16,00%
C	21	32,81%	8	12,50%	11	17,19%	14	21,88%	10	15,63%
40.10	wyświęcanie kobiet									
	dopuszczalne		to zależy		niedopuszczalne		trudno powiedzieć		brak odpowiedzi	
A	5	9,09%	5	9,09%	28	50,91%	8	14,55%	9	16,36%
B	1	4,00%	2	8,00%	11	44,00%	4	16,00%	7	28,00%
C	18	28,13%	4	6,25%	10	15,63%	17	26,56%	15	23,44%
40.11	posługa ministrancka dziewcząt									
	dopuszczalne		to zależy		niedopuszczalne		trudno powiedzieć		brak odpowiedzi	
A	12	21,82%	15	27,27%	10	18,18%	11	20,00%	7	12,73%
B	5	20,00%	3	12,00%	4	16,00%	6	24,00%	7	28,00%
C	34	53,13%	8	12,50%	0	0,00%	10	15,63%	12	18,75%

Źródło: badania własne

Zdecydowana większość ankietowanych uznaje wolną miłość i seks bez ograniczeń [pyt. 40.1] za zachowanie niedopuszczalne. Najbardziej zdecydowanie w grupie A – 76,36% wskazań, nieco mniej (60,0%) w grupie B i najrzadziej (43,75% wskazań) w grupie C. Wśród respondentów grup B i C częścię odnotowano postawy przyzwalające („to zależy”, „trudno powiedzieć”).

Trwałe pożycie z jednym partnerem bez żadnego ślubu [pyt. 40.2] nie jest oceniane tak jednoznacznie negatywnie, jak wolna miłość i seks bez ograniczeń. Nawet wśród rodowitych mieszkańców Kłodnicy (grupa A) odnotowano 3,64% wskazań „dopuszczalne”, 14,55% „to zależy” i 18,18% „trudno powiedzieć”. Respondenci grupy C prezentowali w powyższej kwestii jeszcze bardziej liberalne stanowisko – niemal 1/3 ankietowanych (31,25%) uznała trwałe pożycie z jednym partnerem bez żadnego ślubu za dopuszczalne.

Największy odsetek przyzwolenia dla współżycia seksualnego przed ślubem kościelnym [pyt. 40.3] odnotowano w grupie C (46,88% respondentów wskazało odpowiedź „dopuszczalne”). Taką samą możliwość wybrało również 10,91% ankietowanych w grupie A, gdzie jednocześnie 47,27% respondentów uznało takie zachowanie za niedopuszczalne.

Badanie potwierdziło wysoki status instytucji małżeństwa – dla 90,91% respondentów grupy A, 68,0% grupy B i 75,0% grupy C zdrada małżeńska [pyt. 40.4] stanowi czyn niedopuszczalny. Fundamenty sakramentalnego małżeństwa – miłość, wierność i uczciwość małżeńska – cieszą się uznaniem zdecydowanej większości ankietowanych, jedynie w grupach A i B odnotowano nieliczne deklaracje dopuszczające zdradę małżeńską (odpowiednio: 4,0% i 1,56%), a także postawy relatywistyczne („to zależy” wskazało – konsekwentnie – 8,0% i 6,25% respondentów).

W pytaniu 40.5 ankietowani mieli za zadanie ocenić rozwód. O ile dla większości badanych wierność stanowi niekwestionowaną cechę instytucji małżeństwa, o tyle rozwód stanowi akceptowalny scenariusz życiowy. Najwięcej wskazań (w grupach A, B i C wyniosły one – konsekwentnie – 30,91%, 24,0% i 45,31%) uzyskała odpowiedź „to zależy”. Łącznie takie stanowisko wyraziło więcej osób niż opowiadających się za nierozzerwalnością małżeństwa (analogicznie: 47,27%, 28,0% i 18,75%).

Ocena stosowania środków antykoncepcyjnych [pyt. 40.6] wykazała istotne rozbieżności wśród ankietowanych. Znamienne, że w grupie A odnotowano najwyższy (spośród wszystkich pytań szczegółowych zawartych w pytaniu 40) indeks wskazań odpowiedzi „dopuszczalne” (23,64%). Konsekwentnie, jak w przypadku poprzednich pytań, respondenci grupy C wykazali najwyższy odsetek postaw permissywnych – 53,13% ocen dopuszczających stosowanie środków antykoncepcyjnych, wobec zaledwie 3,13% odpowiedzi „niedopuszczalne”.

Pytanie 40.7. dotyczyło oceny przerywania ciąży. Pomimo znaczącej skali akceptacji stosowania środków antykoncepcyjnych, na pytanie o ocenę przerywania ciąży 8,0% respondentów w grupie B i 6,25% w grupie C wskazało odpowiedź „dopuszczalne”. Należy odnotować wybór odpowiedzi „to zależy” przez 9,09% rdzennych kłódniczan, wobec znaczącego (81,82% wskazań) sprzeciwu wobec dopuszczalności aborcji. Także w tej kwestii osoby najkrócej zamieszkałe w Kłodnicy prezentowały bardziej liberalne stanowisko.

Ankietowanych poproszono również o ocenę eutanazji [pyt. 40.8]. Rodowici kłódniczanie ponad dwukrotnie częściej kwestionowali dopuszczalność eutanazji niż mieszkający w Kłodnicy najkrócej (76,36% wobec 37,50% wskazań „niedopuszczalne”). W grupie C 28,13% respondentów uzależniało ocenę eutanazji od okoliczności („to zależy”), a 18,75% nie potrafiło zająć jednoznacznego stanowiska („trudno powiedzieć”).

Ocena zniesienia celibatu duchownych [pyt. 40.9] była kolejnym z pytań. Respondenci grupy C, znacznie częściej niż ankietowani z grupy A, dopuszczają

zniesienie celibatu (32,81% wskazań wobec 3,64%). Zerwanie z tradycją Kościoła (przynajmniej w tym zakresie) za niedopuszczalne w poszczególnych grupach uznaje – odpowiednio 54,55%, 28,0% i 17,19% ankietowanych. Znaczący jest odsetek niezdecydowanych („trudno powiedzieć”) – 18,18% w grupie A, 28,0% w B i 21,88% wśród respondentów grupy C.

Jeśli idzie o wyświęcanie kobiet [pyt. 40.10], nieco ponad połowa (50,91%) respondentów grupy A i 44,0% grupy B uznało święcenia kobiet za niedopuszczalne. Największy odsetek akceptacji odnotowano w grupie C (28,13%). Znacząca część respondentów nie potrafiła zająć stanowiska (w poszczególnych grupach było to 14,55%, 16,0% i 26,56%), bądź nie udzieliła żadnej odpowiedzi (konsekwentnie: 16,36%, 28,0% i 23,44%).

Akceptacja posługi ministranckiej dziewcząt [pyt. 40.11] przez respondentów grupy C wynosi 53,13%, przy całkowitym braku sprzeciwu w tej grupie. Za niedopuszczalną posługę dziewcząt uznało 18,18% ankietowanych z grupy A i 16,0% z grupy B. Najliczniejszą grupę spośród rdzennych mieszkańców Kłodnicy stanowią osoby, które udzieliły odpowiedzi „to zależy” (27,27%). Kwestionariusz nie pozwalał niestety na określenie punktu odniesienia, co mogłoby stanowić interesujący materiał poznawczy.

Uzyskane w procesie badawczym odpowiedzi na pytania ze sfery obyczajowej, pozwalają zauważyć wyraźną odmiennność poglądów respondentów z grup A i C, które roboczo – unikając wartościowania – określić można jako „purytańskie” i „liberalne”. Rodowici kłodniczanie znacznie częściej optowali za tradycyjnym modelem małżeństwa, jego trwałością, kwestiami związanymi z obowiązującą w nauczaniu Kościoła etyką seksualną, przejawiali bardziej nieprzejednaną postawę w kwestii aborcji i eutanazji oraz celibatu duchownych, a także wyświęcania kobiet i posługi ministranckiej dziewcząt. Badania wykazały znaczną – zwłaszcza w trzeciej grupie respondentów – skalę akceptacji tzw. wolnych związków, współżycia seksualnego przed ślubem, antykoncepcji, a więc zachowań, które nie korespondują z magisterium Kościoła. Problem ten nie stanowi wyłącznie specyfiki Kłodnicy¹⁰. Z drugiej strony, analizując

¹⁰ Według Janusza Mariańskiego „rozpad systemu komunistycznego nie doprowadził automatycznie do pozytywnego przełomu w postawach i zachowaniach religijno-kościelnych ludzi oraz księży. (...) Złudzeniem okazało się pragnienie, że uda się nagle po 1989 r. upowszechnić wartości etyki chrześcijańskiej w szerokim obiegu publicznym”, J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 65. 67.

W innym miejscu ten sam autor zauważa: „Równocześnie poszerza się przestrzeń tolerancji dla tych form życia małżeńskiego, które dawniej uchodziły za dewiacyjne, a nawet patologiczne. Zróżnicowane opcje wspólnego życia są nie tylko społecznie dopuszczalne, ale i prawnie legalizowane. Postmodernistyczne formy współżycia pozamałżeńskiego nie są już traktowane jako konkubinaty, dzikie małżeństwa, patologia, dewiacja lub inne objawy «deficytowości», lecz uzyskują społeczne uznanie podobnie jak małżeństwo poświadczane cywilnie i kościelnie. Alternatywne wersje małżeństwa i rodziny nie są represjonowane, dyskwalifikowane czy nisko lokowane w hierarchii ważności. Niekiedy to, co partykularne, jest podnoszone do rangi tego, co absolutne, to, co dewiacyjne, do tego, co jest uważane za

odpowiedzi na pytanie 40.4., potwierdzenie znajduje teza, że wierność małżeńska jest nadal wartością wysoko cenioną przez duży odsetek społeczeństwa¹¹.

Powszechna pluralizacja i związana z tym zmiana wzorów religijności i moralności powodują, że to, co w społeczeństwie tradycyjnym było do niedawna oczywistością, współcześnie staje się sprawą wyboru. Własna tożsamość religijna wymaga nieustannego budowania, potwierdzania i doskonalenia. Dynamizm przemian sprawia, że żadna z istniejących form kulturowych nie jest stała, uprzywilejowana i priorytetowa. Tradycyjne instytucje, w tym religijne, nie są już zasadą porządkującą życie indywidualne i zbiorowe jako całość¹². Zjawisko desakralizacji życia trwa i jest widoczne szczególnie w postawach i zachowaniach moralnych, z których świadomie eliminowane są reguły religijne i kościelne, zastępowane moralnością świecką i racjonalną¹³. Uzyskane wyniki pozwalają stwierdzić, że deklaracja wiary nie zawsze oznaczać musi pełną akceptację dogmatów, a zwłaszcza moralności kościelnej. Stopniowe odchodzenie od ortodoksji, nierzadko wynikające z powierzchowności socjalizacji oraz ignorancji religijnej, powoduje postępującą relatywizację postaw i przekonań¹⁴. Migracja i związane z nią wyzwolenie z więzów tradycji środowiska rodzinnego – a tym samym mniejsza kontrola społeczna – sprawiają, że próbie poddana

normalne. Życie seksualne człowieka nie jest ściśle ukierunkowane i ujęte w sztywne ramy instytucjonalne. Seksualność przechodzi coraz bardziej do sfery prywatnej, uwalnia się od zewnętrznej kontroli społecznej. Obok tradycyjnych form życia rodzinnego występują nieformalne i alternatywne formy stosunków, które są traktowane jako quasi-małżeńskie lub w pełni małżeńskie. Nawet jeżeli małżeństwo formalnie zawarte stanowi dominującą formę współżycia mężczyzny i kobiety, to równocześnie poszerzają się różne możliwości indywidualnego kształtowania własnego życia, a małżeństwo przestaje być jedynym uprawnionym „miejszem” aktywności seksualnej (oddzielenie seksu od małżeństwa). W kształtującej się mentalności rozwodowej małżeństwo nie jest rozumiane jako wybór na całe życie, lecz raczej jako umowa (kontrakt) o wzajemnym świadczeniu usług, którą można rozwiązać w dowolnej chwili. Do pewnego stopnia jest to rozszerzenie mentalności konsumpcyjnej na małżeństwo i rodzinę”, idem, *Religia i Kościół między tradycją...*, s. 74-75.

Przyczyn takiego stanu rzeczy niektórzy upatrują w postmodernizmie, który niesie z sobą „daleko idącą relatywizację wartości etycznych, ich indywidualizację, a przede wszystkim odrzucenie religii i Kościoła, jako instytucji stojącej na straży obiektywności i stabilności podstawowych norm moralnych”, W. Świątkiewicz, *Praktyki religijne...*, s. 97-98.

¹¹ Zob. J. Baniak, *Kryzys tożsamości a świadomość moralna młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*, w: *Wartości, postawy i więzi...*, s. 189.

¹² Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, s. 38. Upowszechniony w Polsce relatywizm moralny i etyka sytuacyjna prawdopodobnie wiąże się z silnym zakorzenieniem religijności w tradycji i kulturze narodowej, a słabym zakorzenieniem w osobie ludzkiej i w życiu codziennym, zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 259.

¹³ Zob. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2007, s. 30.

¹⁴ Władysław Piwowarski określa taką postawę jako „nieświadomie heretycką”. Zob. W. Piwowarski, *Blaski i cienie polskiej religijności*, w: *Oblicza katolicyzmu w Polsce*, red. J. Wołkowski, Warszawa 1984, s. 31 oraz M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*, Warszawa 1991, s. 24.

zostaje trwałość (skuteczność) przekazu treści kulturowych, także religijnych. Wynik tej konfrontacji nie jest ostatecznie przesądzony, ale w znacznym stopniu przewidywalny.

6.2. Tożsamość religijna wobec przemian kulturowych

Integracja, polegająca na występowaniu w procesach społecznych elementów i mechanizmów scalających, celowościowo ukierunkowanych na zespolenie, współdziałanie i współpracę¹⁵, powiązana jest z adaptacją, będącą warunkiem lub skutkiem integracji. Adaptacja jest procesem, w którym „dokonuje się stopniowe dostosowywanie się pod względem formy i funkcji materialnych społecznych i umysłowych elementów kulturowych danych grup ludności, tworzących określoną społeczność”¹⁶. Miarę integracji stanowi uzyskany poprzez socjalizację zakres internalizacji wartości i norm kultury, jej symboli i wzorów zachowań funkcjonujący w świadomości życia codziennego, którego trwałość gwarantuje kontrola społeczna¹⁷. Przyjmując normy obowiązujące w grupie, uznając jej hierarchię wartości, zachowując się w sposób społecznie oczekiwany, staje się członkiem zbiorowości. Przechodząc „na jasną stronę mocy”, przestaje być „nowy”, stając się „swoim”. Realizowane wzory zachowań oraz ich rezultaty są efektem internalizacji symboli i wartości systemu społeczno-kulturowego, stanowiących podstawę integracji¹⁸, która „dotyczy procesualnego lub statycznego aspektu zachowania jedności w różnorodności i wyraża się w określonych związkach zachodzących między elementami kultury”¹⁹. Konsekwencją braku integracji kulturowej jest dezintegracja społeczeństwa. Wówczas wzory zachowań i role społeczne nie są realizowane, a w skład zdeintegrowanego społeczeństwa wchodzi szereg konkurujących względem siebie grup²⁰.

Według Maxa Schelera życie religijne odgrywa istotną rolę społeczną, a wspólnota religijna stanowi specyficzną odmianą duchowo-personalnej

¹⁵ Zob. W. Świątkiewicz, *Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania*, Katowice 1987, s. 16. Przez integrację W. Świątkiewicz rozumie proces lub stan, „w którym możliwy jest dynamiczny rozwój systemu, uwzględniający różnorodność wątków przy zachowaniu *consensusu* co do zasady czy zasad podstawowych, wyznaczających granice tożsamości kulturowej”, *ibidem*, s. 33.

¹⁶ *Ibidem*, s. 18. Zob. także: J. Burszta, *Integracja kulturowa wsi*, w: *Ziemie Zachodnie w polskiej literaturze socjologicznej*, Poznań 1970, s. 377.

¹⁷ Zob. W. Świątkiewicz, *Integracja kulturowa...*, s. 27.

¹⁸ Zob. *ibidem*, s. 44.

¹⁹ *Ibidem*, s. 50.

²⁰ Zob. *ibidem*, s. 28-29.

wspólnoty, w której więź człowieka z Bogiem jest warunkiem trwałości i autentyczności wspólnoty²¹. Teza o doniosłej roli religii, polegającej na wprowadzaniu w życie jednostek sensu i orientacji, a w życie wspólnotowe ładu i porządku aksjologicznego legitymizującego porządek społeczny, współcześnie ma wielu zwolenników²². Wzajemne oddziaływanie polega na tym, że zarówno jednostka, jak i społeczeństwo poprzez religię nadają sens swej egzystencji. Religijny system znaczeń dostarcza interpretacji ich doświadczeń, umiejscawiając ludzkie życie i wydarzenia w szerszych ramach. Religia funkcjonuje jako ważna forma legitymizacji – zarówno dla jednostki, jak i dla ładu społecznego, interpretuje i kreuje wzorce postępowania w danej grupie społecznej²³. Fakt religijny, indywidualny czy grupowy, wyznacza specjalny obszar kulturotwórczej działalności człowieka²⁴ działającego w sposób rozumny i wolny²⁵ – formy religii są zależne od kulturowego środowiska człowieka, od poznania teoretycznego, od przeżyć moralnych, od ludzkiej twórczości i samego dziedzictwa religii²⁶. Wraz z rozwojem (zmianą) kultury, zmianie ulega sama religia oraz jej emancypacja – religijność.

Analizując przemiany społeczne na przełomie lat 60. i 70. ubiegłego stulecia, Władysław Piwowski zasadnie uczynił cywilizację – zwłaszcza industrializację i urbanizację – paradygmatem odpowiedzialnym za przemiany religijne w Polsce. Obserwowane współcześnie przemiany postaw wobec religii mają również wymiar indywidualny, jednak ich podłożem są głównie uwarunkowania kulturowe, takie jak: dokonujące się przewartościowania systemu wartości, indywidualizacja przekonań czy szersze możliwości wyboru²⁷. Rynkowy dostatek nie obejmuje wyłącznie ofert konsumpcyjnych – pluralizacja dotyka również dóbr kulturowych, świata wewnętrznego, czyli obszarów świadomości i wiedzy²⁸. Następuje uwolnienie od „przymusów” społeczeństwa tradycyjnego,

²¹ Zob. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 347-348. Zob. także: S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005, s. 89.

²² Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, s. 16. Zob. także: W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i depriwatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010, s. 191.

²³ Zob. M. B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, tłum. S. Burdziej, Kraków 2012, s. 66.

²⁴ Zob. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 339.

²⁵ Zob. idem, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982, s. 104.

²⁶ Zob. idem, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 225.

²⁷ Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Paradygmat religijności w społeczeństwie przemysłowym*, w: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*, red. A. Wójtowicz, Warszawa 2004, s. 65-66. Zmiany dotyczą także podstawowych parametrów religijności: „Można zasadnie przyjąć, że w Polsce na stan *dominantes* wpływają nie tylko industrializacja z urbanizacją i urbanizacja bez industrializacji, ale także, a może przede wszystkim, sekularyzacja spontaniczna”, W. Piwowski, *Przemiany świadomości religijnej Polaków*, „Znaki Czasu. Kwartalnik religijno-społeczny” 8/4-1987, Montmorency 1987, s. 32.

²⁸ Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Paradygmat religijności...*, s. 66.

a jednocześnie przejście od sytuacji nacisku do sytuacji wyboru w nowym typie społeczeństwa²⁹.

W społeczeństwie polskim dominującą wspólnotą religijną pozostaje Kościół katolicki, posiadający wciąż cechy Kościoła ludowego³⁰, jednak środowisko parafii katolickiej, podobnie jak i całe społeczeństwo, podlega nieustannej zmianie. Rola parafii wykracza poza ramy Kościoła jako instytucji życia religijnego, często jest postrzegana także jako ważny element organizacji życia społecznego na szczeblu lokalnym³¹, gdzie skutecznie włącza się w rozwiązywanie wielu ważnych problemów społecznych. Istnieje przy tym bezpośredni związek między wspólnotą wyznawców a siłą podzielanego w niej systemu znaczeń³². Miarą więzi jest oparte na tożsamości przywiązanie do wspólnoty lokalnej, systematycznie osłabiane współcześnie poprzez urbanizację i wysoki poziom ruchliwości geograficznej. Rozproszeniu za pośrednictwem mass mediów, edukacji oraz szerszych wpływów społecznych, ulegają nawet wspólnoty pozamiejskie, nieustannie wystawiane na konkurencyjne światopoglądy³³. O sile grupy (parafii) stanowi rodzaj i intensywność więzi, która powoduje, że zbiorowość nie jest wyłącznie składową jednostką, ale tworzy zespół. Szczególnie istotne dla poczucia wspólnoty są motywacje indywidualne poszczególnych jej członków.

Pytanie 4 dotyczyło poczucia więzi z parafią. Odpowiedzi pozytywnej [pyt. 4.1] udzieliło 37 osób w grupie A (67,27%), 17 w grupie B (68,00%) i 24 w grupie C (37,50%). „Tak, w pewnym sensie” [pyt. 4.2] odpowiedziało kolejno 17, 3 i 4 osoby (30,91%, 12,0% i 6,25%). Negatywną odpowiedź [pyt. 4.3] wskazała 1 osoba w grupie A (1,82%) oraz – w pozostałych grupach – 3 i 25 osób (12,0% i 39,06%). Odpowiedzi nie uzyskano [pyt. 4.4] w przypadku 2 respondentów z grupy B (8,00%) i 11 z grupy C (17,19%). Respondenci najkrócej mieszkający na terenie parafii deklarują najsłabszą więź z parafią. W tej grupie odnotowano także najwyższy indeks deklaracji braku takiej więzi. Wyniki odbiegają nieznacznie od uzyskanych podczas badań ogólnopolskich, gdzie „około 80% badanych Polaków uważa się za członków parafii działających na terenie ich zamieszkania, z czego niemal połowa w sposób zdecydowany identyfikuje się z parafią (45%). Związków takich nie odczuwa jedynie jedna piąta ankietowanych Polaków (18%)”³⁴.

²⁹ Zob. W. Piwowarski, *Demograficzne i społeczne uwarunkowania światopoglądu*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1989, s. 118.

³⁰ Zob. J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 98.

³¹ Zob. ibidem, s. 181-182. Zob. także: J. Mariański, *Udział katolików świeckich w życiu parafii (założenia i rzeczywistość)*, Płock 2008, s. 111. Zob. szerzej: E. Firlit, *Przemiany społecznej roli parafii*, w: *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*, red. P. Mazurkiewicz, Warszawa 2003, s. 179.

³² Zob. M. B. McGuire, *Religia w kontekście...*, s. 71.

³³ Zob. ibidem, s. 73.

³⁴ J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 263. Zob. także: R. Boguszewski, *Polak – nie zawsze katolik? Polska religijność w latach 1989-2008 na podstawie badań CBOS*, „Więź” nr 9/2008, s. 9-10.

Niekiedy przynależność do wspólnot religijnych wynika bardziej z dążenia do zaspokojenia potrzeby przynależności niż z potrzeby religijnej, przez co znaczenie tych wspólnot wykracza daleko poza sferę religijną³⁵. Mówimy „moja parafianka” lub „mój parafianin”, by zaakcentować wspólną przynależność terytorialną, zakotwiczoną w świecie wartości. Precyzyjnie – w granicach parafii – lokujemy osobę, akcentując wspólnotę ducha, traktując wiarę (katolicyzm) i religijność (kościelność) jako paradygmaty życia. Wynika to z faktu, że „przynależność do szerszych zbiorowości implikuje choćby częściowe przyswojenie generowanego w ich ramach kodu znaczeń, uniwersum symbolicznego, akceptację wartości oraz wytworzenie poczucia identyfikacji”³⁶. Elementarne właściwości religii, poczucie sensu i przynależności, są istotne dla religii i jednostki. Jednostka poprzez interakcje społeczne uczy się religijnych znaczeń i doznaje poczucia tożsamości osobistej i grupowej. Subiektywnie doświadcza religii w kontekstach społecznych, poprzez ukształtowane społecznie, wyuczone znaczenia³⁷. Przynależność do wspólnoty religijnej może pełnić funkcję adaptacyjną, nie kłóć się z innymi rolami społecznymi, pełnionymi przez członków w coraz silniej zróżnicowanym społeczeństwie³⁸. Umożliwiają to idee, reguły, działania i interesy, czyli – zdaniem Piotra Sztompki – cztery rodzaje tkanek, które przenikają i scalają społeczeństwo. Połączone sieci idei – wierzeń, przekonań i definicji – tworzą świadomość społeczną. Sieci reguł – norm, wartości, przepisów i ideałów – ustanawiają instytucje społeczne. Sieci działań stanowią organizację społeczną, a sieci interesów – hierarchię społeczną. Całość współtworzy pole społeczno-kulturowe³⁹, w którym lokuje się także funkcjonowanie wspólnoty parafialnej. Mimo iż wiele procesów zachodzących we współczesnym społeczeństwie poważnie osłabiło zdolność rodziny, wspólnoty i religii do oferowania jednostce stabilnego źródła poczucia przynależności i tożsamości⁴⁰, nadal parafie, a szczególnie funkcjonujące na ich obszarze grupy przykościelne stanowią ważne instancje przyczyniające się do kształtowania kapitału społecznego, moralnego i religijnego w społecznościach lokalnych⁴¹, to także chyba najważniejszy bastion słabnących więzi sąsiedzkich, miejsce spotkań ludzi z różnych warstw społecznych, grup wiekowych, o różnych dochodach, poglądach politycznych, stylach życia, których dzieli niemal wszystko, oprócz wspólnej przynależności religijnej⁴². Kłodnicka wspólnota parafialna, będąc

³⁵ J. Mariański, *Młodzież między tradycją a ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*, Lublin 1995, s. 96.

³⁶ R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa. Studium empiryczne na temat związków pomiędzy tożsamością społeczno-kulturalną a stosunkiem do obcych*, Lublin 2003, s. 162.

³⁷ Zob. M. B. McGuire, *Religia w kontekście...*, s. 87-88 i 93.

³⁸ Zob. ibidem, s. 225.

³⁹ Zob. P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, tłum. J. Konieczny, Kraków 2007, s. 26.

⁴⁰ Zob. M. B. McGuire, *Religia w kontekście...*, s. 94.

⁴¹ Zob. J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 259.

⁴² Zob. S. Burdziej, *Religia jako źródło kapitału społecznego*, „Trzeci Sektor” nr 15/2008, s. 26. Zob. także: J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 213-214.

miejszem adaptacji nowych członków, nie stanowi wyjątku od modelu wielu parafii podmiejskich, w których „miejscowa ludność siedzi w tej samej ławce z członkami klasy średniej, szukającej spokoju poza miastem”⁴³.

Religia i związana z nią religijność, obok rodziny i pracy, należy do wartości, na których opiera się system społeczny mieszkańców tradycyjnych społeczności lokalnych. „Przyczyn podobnej hierarchizacji należy szukać w dziewiętnastym wieku i wiązać z przebiegiem procesów, które na długie lata wyznaczyły kształt kultury organizującej życie mieszkańców Górnego Śląska. W tym czasie teren Górnego Śląska, stanowiący część zaboru pruskiego, wszedł w fazę bardzo intensywnej industrializacji i urbanizacji, co przełożyło się na powstanie szczególnego typu kultury i organizacji społecznej, zogniskowanej wokół sfery pracy i tej sferze podporządkowanej”⁴⁴. Przynależność religijna implikuje uznanie ściśle sprecyzowanych wartości, norm i praktyk, podzielanie zasad, dokonywanie określonych wyborów, ale także przestrzeganie procedur. Zachowania rytualno-kultowe sprawiają, że członkostwo kościelne staje się widzialne, umożliwiają one spotkania ze współwyznawcami, legitymizują rolę przywódcze, wzmacniają poczucie sensu i przynależności, pogłębiają motywacje oparte na wartościach⁴⁵. Rytuały stanowią szczególnie ważny aspekt zgromadzenia zbiorowości. Poprzez uczestnictwo w rytuale grupa symbolizuje znaczenia ważne dla niej samej, nadaje jedności grupowej formę symboliczną, potwierdza swe zaangażowanie i odzwierciedla system znaczeń istotnych dla grupy⁴⁶. Spełnianie zbiorowych praktyk religijnych jest nie tylko wypełnianiem nakazu Kościoła, stanowi także najpełniejszą realizację wspólnoty w wierze⁴⁷, stając najprostszy – często naturalny i nieświadomiony – instrument adaptacji nowych członków wspólnoty parafialnej. Kościelność nadal pozostaje jednym z elementów, jakie część ludzi wybiera do swych własnych konstrukcji, mimo iż wśród „ostatecznych” znaczeń dostępne są także inne motywy ze sfery prywatnej, np. autonomia, autoekspresja, samorealizacja, rodzina, seksualność, dopasowanie i spełnienie⁴⁸. Postępujące zjawisko prywatyzacji religii powoduje, że

⁴³ Zob. S. Burdziej, *Religia jako źródło...*, s. 26.

⁴⁴ A. Kasperek, *Religijność na Górnym Śląsku w perspektywie sporu między tezą sekularyzacyjną i desekularyzacyjną. Próba bilansu badań socjologicznych w latach 1988-2008*, w: *Socjologia życia religijnego. Tradycje badawcze wobec zmiany kulturowej*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2010, s. 141. Zob. także: K. Węgrzyn, *Bogucice – kultura społeczności lokalnej, w: Parafia bogucicka. Tradycja i współczesność. Księga jubileuszowa*, red. W. Świątkiewicz, J. Wycisło, Katowice 1994

⁴⁵ Zob. J. Mariański, L. Smyczek, *Praktyki religijne*, w: *Religijność mieszkańców Warszawy*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, T. Zembrzusi, Warszawa 2007, s. 77. Zob. także: J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie...*, s. 64.

⁴⁶ Zob. M. B. McGuire, *Religia w kontekście...*, s. 127. Wśród rytuałów M. B. McGuire wymienia: komunię i inne posiłki rytualne, ceremonie uzdrawiania, symbole przyporządkowania, uściski, specjalne postawy modlitewne, hymny oraz rytuały oczyszczenia.

⁴⁷ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 118.

⁴⁸ Zob. M. B. McGuire, *Religia w kontekście...*, s. 344. Zob. także: T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 1996, s. 136-144.

funkcja dostarczania poczucia sensu i przynależności zostaje przeniesiona na instytucje sfery prywatnej⁴⁹. Oparta na przynależności konfesyjnej tożsamość przestała być konstruktem społecznie nadawanym i przypisywanym jednostce jako niezmienna charakterystyka określająca jej miejsce w społeczeństwie, natomiast coraz bardziej staje się intencjonalnie i indywidualnie kreowanym wytworem, budowanym na podstawie samodzielnie dokonywanych wyborów⁵⁰.

6.3. Kościelność manifestacją więzi z parafią

Uświadomienie w procesie refleksji więzi łączących jednostkę z innymi, dostrzeżenie poczucia przynależności do grupy oraz jej odrębności od innych grup stanowi warunek formowania tożsamości społecznej, natomiast tożsamość kulturowa powstaje w sytuacji ustosunkowania się do składników rzeczywistości symbolicznej, świata kulturowego, co pozwala odróżnić siebie od innych, swoich od obcych, zająć miejsce w ustrukturuowanej przestrzeni społecznej⁵¹. W procesie uświadamiania własnej tożsamości, szczególnie w rzeczywistości religijnej, doniosłą rolę odgrywa sfera symboliczna⁵².

Badania wykazały silną homogeniczność wyznaniową społeczności Kłodnicy. Wojciech Świątkiewicz, w odniesieniu do wyników innych badań, zauważa, że przynależność kościelna jest często w świadomości społecznej postrzegana jako sprawa naturalna, przez co w obrębie społeczności eliminacji ulegają możliwe konflikty religijne. Homogeniczność konfesyjna współtworzy wspólnotę skupioną wokół symboli, wartości, norm i rytuałów, sposobów myślenia, nazywania i klasyfikowania społecznej rzeczywistości, które leżą u podstaw integracji społecznej. Jednorodność ułatwia komunikację społeczną poprzez podobieństwo kryteriów ocen i standardów moralnych, rozciągając „religijny firmament” nad sferami aktywności człowieka w rozmaitych segmentach

⁴⁹ Zob. M. B. McGuire, *Religia w kontekście...*, s. 351.

⁵⁰ Zob. A. Sobocin, *Kształtowanie tożsamości społeczno-kulturowej współczesnego człowieka, w: Stałość i zmienność tożsamości*, red. L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, R. Szwed, Lublin 2010, s. 87.

⁵¹ Zob. ibidem, s. 88. Zob. także: A. Jawłowska, *Tożsamość na sprzedaż*, w: *Wokół problemów tożsamości*, red. A. Jawłowska, Warszawa 2001, s. 53. W tym sensie można mówić o sytuacji przynależności konfesyjnej (jestem chrześcijaninem, jestem katolikiem), będącej częścią tożsamości społecznej, przy jednoczesnym braku utożsamiania się (braku tożsamości) ze wspólnotą kulturową (to nie jest mój Kościół, Dekalog nie obowiązuje).

⁵² Zob. szerzej: K. Klauza, *Funkcje symbolu religijnego w kształtowaniu tożsamości*, w: *Stałość i zmienność...*, s. 115-125.

życia społecznego⁵³. Wiara, stając się oczywistością kulturową, w sposób mniej lub bardziej zreflektowany rzutuje na poglądy i postawy jednostek, a religia i związane z nią ściśle praktyki religijne nierzadko stają się wspólnym mianownikiem losów członków zbiorowości. Religia legitymizując porządek świata społecznego oraz sens życia człowieka, pełni funkcję społeczno-integrującą. Życie społeczne, będące procesem nieustannego stawania się, wiecznej zmiany, owej legitymizacji zawdzięcza względną trwałość⁵⁴.

Ponieważ w chrześcijaństwie nie ma miejsca dla religii czysto prywatnej, a wiara chrześcijańska jest ze swej istoty kościelna, wyraża się w żywej więzi ze wspólnotą kościelną⁵⁵, istotnym wydaje się określenie fenomenów tej relacji. Więż z parafią – oprócz deklaracji – może przejawiać się w różnorodnych działaniach indywidualnych i zbiorowych, spontanicznych i zinstytucjonalizowanych, autotelicznych i instrumentalnych – polegających na przykład na świadczeniach pieniężno-materialnych, wykonywaniu różnych prac czy uczestnictwie w parafialnej działalności charytatywnej⁵⁶. Jedno z pytań postawionych ankietowanym brzmiało: „W jaki sposób przejawia się Pani/Pana związek z parafią?”. Odpowiedź „wypełnianiem praktyk religijnych w swoim kościele parafialnym” [pyt. 5.1] wybrało – odpowiednio – 49, 18 i 30 osób (89,09%, 72,0% i 46,88%). Negatywnej odpowiedzi udzieliło 3 respondentów z grupy A (5,45%) i 8 z grupy C (12,5%). Opcję „nie dotyczy” wybrało 5 osób w grupie C (7,81%).

⁵³ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*, Katowice–Wrocław 1997, s. 118. Ten sam autor zauważa, że „deklarowana przynależność konfesyjna jest bardzo ważnym społecznie faktem, ponieważ podkreśla wymiary identyfikacji kościelnych, które są składane w sposób swobodny, intencjonalny, odzwierciedlający strukturę mentalności społecznej. W perspektywie socjologicznej analizy roli i znaczenia *sacrum* w życiu społecznym: publicznym i prywatnym oraz autodeklaracje przynależności kościelnej są ważniejsze niż statystyki urzędowe. Statystyki Kościołów i gmin wyznaniowych rejestrują niejako aspekt prawny, urzędowy konfesyjnej przynależności, konstruowany na podstawie formalnych kryteriów przynależności, takich jak chrzest, opłacanie składek, zapisy itp. Natomiast autodeklaracje wyrażają osobiste przekonania, poglądy, postawy. Statystyki są być może w wielu wypadkach „twardym faktem”, argumentem politycznym czy gospodarczym, reprezentują świat wartości uznawanych. Składane natomiast w dobrej woli deklaracje własnej religijności ukazują świat wartości odczuwalnych, które jednostka uznaje za cenne, pozwalające jej na odnalezienie swego miejsca w strukturach uniwersum symbolicznego społecznego świata”, idem, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 132.

Ruchy ludności, jakie miały miejsce również w przypadku Kłodnicy, stwarzają z jednej strony trudności akomodacji ludności napływowej, z drugiej strony stawiają zagadnienie integracji społeczności sąsiedzkich. „Duszpasterz staje więc dość często wobec bardzo delikatnych sytuacji, gdyż poszczególne grupy ludzi, które «złożyły się» na jego parafię, reprezentują często nie tylko odrębny typ psychiczny i kulturowy, ale także niekiedy różny typ religijności”, J. Majka, *Socjologia parafii...*, s. 102.

⁵⁴ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 14.

⁵⁵ Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, s. 248.

⁵⁶ Zob. E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej*, Warszawa 1998, s. 114-115.

Odpowiedzi nie uzyskano w przypadku – odpowiednio 3, 7 i 21 osób (5,45%, 28,0% i 32,81%). Tylko co drugi respondent (46,88%) w grupie trzeciej (C) praktykuje w kościele właściwym dla miejsca zamieszkania. W tej samej grupie odnotowano wysoki (32,81%) wskaźnik braku odpowiedzi, co może świadczyć o nierealizowaniu niedzielnej praktyki obowiązkowej.

Ofiarę na tacę [pyt. 5.2] składa 47 respondentów w grupie A (85,45%), 18 w B (72,0%) i 34 w C (53,13%). Ofiary materialnej nie składa – znów odpowiednio – 6, 1 i 5 osób (10,91%, 4,0% i 7,81%). Odpowiedź „nie dotyczy” wybrało 5 respondentów z grupy C (7,81%), nie uzyskano odpowiedzi od 2, 6 i 20 osób (3,64%, 24,0% i 31,25%)⁵⁷. Najwyższy (85,45% wskazań) stopień identyfikacji z parafią, manifestujący się świadczeniami materialnymi (ofiarnością nominiowaną w gotówce), deklarują respondenci grupy A.

Intencje mszalne [pyt. 5.3] zamawia – odpowiednio – 42, 11 i 17 respondentów (76,36%, 44,0% i 26,56%), nie zamawia 3, 6 i 14 respondentów (5,45%, 24,0% i 21,88%). Opcja „nie dotyczy” została wybrana 5-krotnie w grupie A (9,09%) i 6-krotnie w grupie C (9,38%). Żadnej odpowiedzi nie uzyskano w 5, 8 i 27 przypadkach (9,09%, 32,0% i 42,19%). Im dłuższy czas związania z parafią, tym częstsze zamawianie intencji mszalnych. Zwyczaj ten, stanowiący podstawowe źródło dochodu parafii, występuje trzykrotnie częściej w grupie pierwszej (76,36%) niż w trzeciej (26,56%) i zdaje się zanikać.

Ofiarę na remonty i zakupy wyposażenia kościoła [pyt. 5.4] składa 27 osób ankietowanych w grupie A (49,09%), 18 w grupie B (72,0%) i C (28,13%). Brak tak ukierunkowanej ofiarności dotyczy – odpowiednio – 8, 2 i 11 osób (14,55%, 8,0% i 17,19%). Odpowiedź „nie dotyczy” dotyczy 4 respondentów w grupie A (7,27%) i 6 w C (9,38%). Odpowiedzi nie udzieliło 16, 5 i 29 respondentów (29,09%, 20,0% i 45,31%). Respondenci grupy C najrzadziej deklarowali więź z parafią przejawianą w postaci ofiary na remonty bądź zakup wyposażenia kościoła (28,13%), przekazywane poza zwyczajową zbiórką niedzielną („tacz”). Kierunek przemian dokonujących się w sferze ofiarności parafian – zarówno w formie zamawiania intencji mszalnych, jak i bezpośrednich ofiar pieniężnych – sugeruje problemy związane z utrzymaniem bieżącego funkcjonowania parafii (nie mówiąc o inwestycjach), jakie mogą wystąpić w przyszłości.

Osobistą pomoc przy kościele [pyt. 5.5] zadeklarowało – analogicznie w poszczególnych grupach – 27 (49,09%), 9 (36,0%) i 12 osób (18,75%). Pomocy tego typu nie świadczy 14, 6 i 14 osób ankietowanych (25,45%, 24,0% i 21,88%). Opcję „nie dotyczy” zaznaczono w 5 przypadkach w grupie A (9,09%), jednym w grupie B (4,0%) i 6 w grupie 3C (9,38%). Odpowiedzi nie uzyskano w 7, 7 i 29 przypadkach (12,73%, 28,0% i 45,31%). Liczba deklaracji świadczenia osobistej

⁵⁷ Elżbieta Firlit zauważa, że „składki na tacę są dla polskich katolików stałym, usankcjonowanym przez tradycję, elementem społecznych zachowań praktykującego parafianina”, ibidem, s. 119.

pomocy przy kościele – szczególnie przez respondentów grupy C (18,75%) – zdaje się nie przystawać do rzeczywistości. W przeszłości, gdy przedsięwzięcia inwestycyjne w parafii – remont kościoła, przebudowa plebanii, budowa domu katechetycznego i dzwonnicy czy ogrodzenie cmentarza – realizowane były dzięki zaangażowaniu parafian, liczba osób wspierających proboszcza rzeczywiście była wysoka, jednak obecnie pomoc przy kościele ograniczona jest do sprzątania i dekorowania jego wnętrza, a także utrzymywania otoczenia świątyni w należytym stanie (zamiatanie, grabienie liści, odśnieżanie). Prace te wykonuje zaledwie kilka osób, które – wedle przyjętej typologii – należą do pierwszej grupy (A) badanych.

Udział w akcjach charytatywnych wskazało – odpowiednio – 27, 11 i 18 osób (49,09%, 44,0% i 28,13%). Odpowiedzi negatywnej udzieliło 12, 3 i 8 respondentów (21,82%, 12,0% i 12,5%). Akcje charytatywne „nie dotyczą” 3 osób w pierwszej grupie badanej (5,45%) i 5 osób w grupie trzeciej (7,81%). Brak odpowiedzi odnotowano w 13, 11 i 33 przypadkach (23,64%, 44,0% i 51,56%). Deklaracje respondentów wskazują wyższy poziom zaangażowania w akcje charytatywne wśród badanych w grupach A i B. W praktyce ogranicza się ono do świadczeń pieniężnych w ramach akcji organizowanych przez diecezjalną „Caritas”.

Wśród odpowiedzi na pytanie o przejawy związku z parafią, opcję „w inny sposób” wybrał 1 respondent w grupie A (1,82%) i 3 w grupie C (4,69%). Brak takiej formy związku z parafią zadeklarowało – odpowiednio – 2, 1 i 1 osoba (3,64%, 4,0% i 1,56%). „Nie dotyczy” ona 6 osób w grupie A (10,91%) i 3 w grupie C (4,69%). Odpowiedzi nie udzieliło 46 (83,64%), 24 (96,0%) i 57 (89,06%). Tylko nieliczni respondenci deklarowali więc z parafią przejawiającą się „w inny sposób”, jednak bez podawania konkretnych przykładów.

Według deklaracji respondentów mieszkających na terenie parafii od urodzenia (grupa A), fakt ten w zdecydowanej większości przypadków suponuje praktykowanie i zamawianie intencji mszalnych w rodzimym kościele. W grupie tej odnotowano także wyższy poziom deklarowanej ofiarności, osobistej pomocy przy kościele i udziału w dziełach charytatywnych. Uzyskane wskazania korespondują z wynikami innych analiz (a nawet je przekraczają), o których pisze Janusz Mariański – „według badań socjologicznych z 2002 roku w woj. katowickim trzecia część badanych deklarowała zaangażowanie w życie społeczności lokalnej. Był to przede wszystkim udział w inicjatywach charytatywnych, zwłaszcza organizowanych przez Kościół. Kościelnie inspirowana działalność dobroczynna jest tu ściśle związana z lokalnością”⁵⁸. Zróżnicowanie

⁵⁸ J. Mariański, *Udział katolików świeckich...*, s. 102. Ten sam autor zauważa, że stosunkowo silne zaufanie do Kościoła przeciętnego katolika w Polsce nie przekłada się na poczucie odpowiedzialności za wspólnotę eklezjalną i osobiste zaangażowanie na jej rzecz, zob. idem, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 162. Zob. także: W. Świątkiewicz, *Kapitał społeczno-kulturowy rodziny w województwie śląskim*, w: *Zapobieganie wykluczeniu społecznemu*, red. L. Frąckiewicz, Katowice 2005, s. 27.

poziomu zaangażowania wiernych w sprawy wspólnoty konfesyjnej jest zjawiskiem rozpoznany w socjologii. Andrzej Kasperek zauważa, że związek z parafią, stopień identyfikacji, okazują się być głębsze w przypadku mieszkańców wsi niż wśród mieszkańców miast, a zaangażowanie w praktyki religijne czy włączanie się w różnorodne prace na rzecz parafii intensywniejsze wśród mieszkańców wsi⁵⁹. Zestawienie powyższej tezy z uzyskanymi w badaniu wynikami wskazują na niejednorodny, miejsko-wiejski charakter środowiska społecznego Kłodnicy.

Przejawy kultu religijnego stanowią działanie zaplanowane, wyreżyserowane na wysokim poziomie dramatyczności, gdzie obowiązuje swoisty scenopis, rytuał usankcjonowany zwyczajem. Człowiek religijny jest zarówno aktorem, jak i widzem, wykonawcą albo obserwatorem świętych czynności spełnianych przez kapłana czy innego wykonawcę⁶⁰. Kult jest manifestacją własnych przekonań, zbiorem środków kreujących wiarę⁶¹, ale także możliwością zaistnienia, odegrania swojej roli w zbiorowej wyobraźni, gdyż może istnieć wyłącznie jako kult społeczny⁶². Kult manifestowany w formie praktyk religijnych, jak zauważa Wojciech Świątkiewicz, stanowi czynnik wewnętrznego zróżnicowania w obrębie społeczności wierzących, przebiegającego wedle kryterium „socjologicznej miary pobożności”, jaką jest ortodoksja, zgodność wzorów praktyk religijnych z obowiązującym modelem normatywnym⁶³. Zwłaszcza praktyki jednorazowe, jako najsilniej powiązane z autoidentyfikacjami religijnymi, są taktowane jako elementarny przejaw identyfikacji wyznaniowej, a niekiedy jako jedyna społecznie manifestowana oznaka religijności i przynależności kościelnej⁶⁴. Stąd

⁵⁹ Zob. A. Kasperek, *Znaczenie locum w czasach globalizacji na przykładzie stosunku Polaków do parafii*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007, s. 235. Zob. także: B. Wciórka, *Polacy o parafii działającej w ich miejscu zamieszkania. Komunikat z badań CBOS*, Warszawa 2005. Zdaniem części socjologów wzrasta społeczne znaczenie parafii w życiu społeczności lokalnej na terenie całego kraju. Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, Katowice 2010, s. 206 oraz E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce...*

⁶⁰ Zob. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego...*, s. 17. Kościół katolicki „jest społecznością, która praktykuje kult obrzędowy i która przywiązuje do niego wielkie znaczenie. Kult jest rytualistyczny, przez co należy rozumieć, że trzyma się przepisanego porządku; nie uznaje się tu improwizacji”, J. McKenzie, *Kościół Rzymskokatolicki*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 1975, s. 149.

Sam „rytuał to symboliczne, skonwencjonalizowane działanie, w którym jednostka wyraża swój szacunek i poważanie dla pewnego obiektu najwyższej wartości wobec tego obiektu albo jego zastępcy”, E. Goffman, *Relacje w przestrzeni publicznej. Mikrostudia porządku publicznego*, tłum. O. Siara, red. G. Woroniecka, Warszawa 2011, s. 87.

⁶¹ Zob. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrozńska, wstęp i red. E. Tarkowska, Warszawa 1990, s. 399.

⁶² Zob. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego...*, s. 15.

⁶³ Zob. W. Świątkiewicz, *Praktyki religijne...*, s. 81.

⁶⁴ Zob. ibidem, s. 82. „Socjologowie religii traktują praktyki religijne jako podstawowe wskaźniki pomiaru religijności i kościelności jednostek i grup ludzkich. Spadek udziału wiernych

tak ważna – nie tylko z punktu widzenia socjologicznego, ale dla niektórych także poznania potocznego – informacja o intensywności (częstotliwości) oraz miejscu praktyk religijnych⁶⁵.

Jednym z fenomenów partycypacji jest wiedza o sprawach wspólnoty kościelnej – również historyczna, związana z postaciami zasłużonymi w historii parafii. Respondentów poproszono o podanie nazwisk – zarówno osób duchownych, jak i świeckich. Prawidłowe odpowiedzi (nazwiska) [pyt. 6.1] podało 48 respondentów z grupy A (87,27%), 19 z grupy B (76,0%) i 15 z grupy C (23,44%). Brak odpowiedzi (i brak nazwisk osób zasłużonych) odnotowano – odpowiednio – u 6, 4 i 45 respondentów (10,91%, 16,0% i 70,31%). Odpowiedzi nie udzieliła 1 osoba (1,82%) z grupy A, 2 z grupy B (8,0%) oraz 4 z grupy C (6,25%). Wśród zasłużonych wymieniano nazwiska kapłanów posługujących w Kłodnicy, sióstr zakonnych pochodzących z terenu parafii oraz osób funkcyjnych we wspólnocie – kościelnych i katechetek. Długookresowe zamieszkiwanie na terenie parafii sprzyja lepszej znajomości jej historii oraz związanych z nią postaci. Wiedza ta wynika z bezpośrednich kontaktów i osobistych przeżyć bądź międzypokoleniowego przekazu, których próżno oczekiwać od osób przybyłych do parafii na przestrzeni ostatnich lat.

Przejawem adaptacji do środowiska lokalnego parafii może być także zaangażowanie w działania charytatywne organizowane przez wspólnotę, jak i bezpośrednia pomoc potrzebującym. Respondentów poproszono o wskazanie częstotliwości i form pomocy świadczonej na rzecz innych („41. Proszę powiedzieć jak często wspiera Pni/Pan osoby potrzebujące?”). Skala odpowiedzi była następująca: 1) codziennie, 2) raz w tygodniu, 3) raz w miesiącu, 4) kilka razy w roku, 5) wcale. W grupie A jałmużny [pyt. 41.1] udziela 50 osób (90,91%), z których po 2 (3,64%) czynią to codziennie bądź raz w tygodniu, 10 (18,18%) raz w miesiącu, 29 (52,73%) kilka razy w roku, a 7 (12,73%) wcale. Niektórzy respondenci (20 osób, co stanowi 80,0% badanych) z grupy B wspierają potrzebujących

w praktykach religijnych jest zawsze odbierany przez badaczy jako wyraźny sygnał zmian w tradycyjnej religijności. Zaniedbywanie praktyk religijnych przez katolików często jest interpretowane jako osłabienie lub utrata wiary w Boga, ponieważ to właśnie praktyki są od dawna jej negatywnym weryfikatorem i podłożem. Kto nie spełnia systematycznie praktyk, jest postrzegany i oceniany jako «niewierzący» lub jako osobnik, który zerwał (zrywa) więź ze wspólnotą wierzących. Religijność większości katolików polskich cechuje zewnętrzny rytualizm i formalizm, a zarazem brak w niej pogłębienia intelektualnego i duchowego. Sytuacja ta powtarza się w każdym pokoleniu katolików, w transmisji rodzinnej, w stymulacji religijnej i wychowawczej rodziców. Z kolei wysoki poziom spełniania praktyk religijnych jest odbierany powszechnie jako zaufanie do instytucji Kościoła, jako religijne kryterium życia, albo jako przejaw doświadczenia religijnego katolików”, J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego...*, s. 246.

⁶⁵ Zagadnienie przynależności ściśle związane jest z procesem samoidentyfikacji, kiedy to „jednostki umieszczając siebie w przestrzeni społecznej wyznaczają grupy i zakresy swojej przynależności, a będąc członkami tych grup, kreują własną ich wizję, konfrontując ją z rzeczywistością”, zob. R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa...*, s. 134.

w postaci jałmużny raz w tygodniu (3 wskazania, 12,0%), raz w miesiącu (1, tj. 4,0%), kilka razy w roku (13 osób, 52,0%), bądź wcale (3 wskazania, 12,0%). W grupie C 9 respondentów (14,06%) daje jałmużnę raz w miesiącu, 28 (43,75%) kilka razy w roku, a 12 (18,75%) wcale. Pomoc rzeczową [pyt. 41.2] codziennie świadczy 1 respondent w grupie A (1,82%), kilka razy w tygodniu 1 respondent z grupy A (1,82%) i 3 z grupy B (12,0%). Raz w miesiącu pomocy rzeczowej w poszczególnych grupach udziela 4 (7,27%), 2 (8,0%) i 2 (3,13%), kilka razy w roku – analogicznie – 39 (70,91%), 14 (56,0%) i 44 (68,75%) respondentów. Wcale pomocy rzeczowej nie udzielają 4 osoby z grupy A (7,27%) i 7 osób z grupy C (10,94%). Pomoc w formie osobistej opieki [pyt. 44.3] codziennie świadczy 6 respondentów (10,91%) z grupy A oraz po 2 z grupy B (8,0%) i C (3,13%). Raz w tygodniu opiekę sprawuje po 1 respondencie z poszczególnych grup – odpowiednio 1,82%, 5,0% i 1,56%. Po 1 osobie z grupy A (1,82%) i B (4,0%) oraz 5 z grupy C (7,81%) opiekę sprawuje raz w miesiącu, a kilka razy w roku – analogicznie – 10 (18,18%), 5 (20,0%) i 24 (37,5%) respondentów. Brak osobistej opieki wskazało w poszczególnych grupach 23 (41,82%), 6 (24,0%) i 11 (17,19%) respondentów. Inną formę wsparcia potrzebujących [pyt. 41.4] wskazuje 5 (9,09%) respondentów z grupy A, 2 (8,0%) z grupy B i 5 (7,81%) z grupy C. Zazwyczaj jest to „wsparcie duchowe”, propagowana w środowisku eklezjalnym „duchowa adopcja dziecka poczętego”, „akcje charytatywne” (w tym Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy), „wsparcie misji”, „rozmowa”, „modlitwa”, „pomoc przez informację” lub oferta pracy. Respondenci grupy A deklarują częstsze wspieranie potrzebujących w formie jałmużny niż ankietowani grup B i C. Część z nich (3,64%) udziela wsparcia w formie jałmużny na co dzień. W poszczególnych grupach ankietowanych odnotowano odsetek osób, które nigdy nie udzielają pomocy pieniężnej (odpowiednio: 12,73%, 12,0% i 18,75%).

Pomoc rzeczowa jest udzielana kilka razy w roku przez 70,91% ankietowanych w grupie A, 56,0% w grupie B i 68,75% w C. Mniejszy niż w przypadku jałmużny jest odsetek osób, które wcale nie udzielają pomocy rzeczowej – wśród ankietowanych w grupie B nie odnotowano ani jednego tego typu przypadku.

W grupie A, gdzie występuje najwięcej rodzin wielopokoleniowych, 10,91% respondentów deklaruje codzienną pomoc w formie osobistej opieki. Jednocześnie w tej grupie odnotowano najwyższy wskaźnik badanych (41,82%), którzy nigdy nie udzielają potrzebującym tego typu wsparcia. Osobista opieka jest sprawowana kilka razy w roku przez 37,50% badanych w grupie C.

Uzyskane odpowiedzi świadczą o częstszej realizacji imperatywu miłości bliźniego przez rodowitych kłodniczan, którzy w większym stopniu deklarowali wsparcie potrzebujących w postaci jałmużny, pomocy rzeczowej czy osobistej opieki, niż miało to miejsce w pozostałych grupach respondentów. Indywidualizacja życia, zamykanie się w świecie spraw własnych i najbliższej rodziny oraz postępujący zanik rodzin wielopokoleniowych zamieszkujących

pod jednym dachem sugerują, że w przyszłości pomoc potrzebującym może stać się wyłączną domeną wyspecjalizowanych instytucji, realizujących mechanizmy oparte na kryteriach ustawowych lub zasadach komercyjnych.

Żadna społeczna całość nie jest układem izolowanym – istnieje przecież w określonym kontekście społecznym i kulturowym⁶⁶. Wspólnotę Kościoła tworzą duchowni i świeccy. Duchowni są przewodnikami, zatem ich postawa, świadectwo życiowe, powinno stanowić przykład do naśladowania przez wiernych⁶⁷. Anonimowość kwestionariusza sprzyjała uzyskaniu odpowiedzi na pytanie o model duszpasterstwa realizowany w parafii. Na pytanie, czy ma Pani/Pan wpływ na różne decyzje proboszcza dotyczące parafii jako wspólnoty wiernych twierdząco [pyt. 42.1] odpowiedział 1 (1,82%) respondent reprezentujący grupę A i 1 (1,56%) grupę C. Odpowiedzi „częściowo” [pyt. 42.2] w poszczególnych grupach udzieliło 9 (16,36%), 4 (16,0%) i 8 (12,5%) respondentów. Zdanie przeciwne [pyt. 42.3] wyraziło – analogicznie – 32 (58,18%), 16 (64,0%) i 47 (73,44%) osób, co najpełniej obrazuje model duszpasterski funkcjonujący w parafii⁶⁸. Odpowiedzi nie udzieliło [pyt. 42.4] 13 (23,64%), 5 (20,0%) i 8 (12,50%) respondentów⁶⁹. W każdej z grup zdecydowana większość respondentów (odpowiednio: 58,18%, 64,0% i 73,44%) uważa, że nie ma wpływu na decyzje proboszcza dotyczące parafii. Niskie indeksy wskazań odpowiedzi „częściowo” (analogicznie: 16,36%, 16,00% i 12,50%) świadczą o niewielkim przekonaniu badanych o znaczeniu swojej roli w zarządzaniu wspólnotą wiernych. Należy podkreślić, iż w trakcie badań w kłodnickiej parafii nastąpiła zmiana proboszcza, spowodowana przejściem na emeryturę dotychczasowego gospodarza plebanii. Wydaje się, iż z uwagi na krótki okres zarządzania parafią odpowiedzi respondentów uznać należy za ocenę stanu, za który odpowiada poprzedni proboszcz, a z oceną skutków zmiany pokoleniowej (a zarazem możliwą zmianą modelu duszpasterzowania) należy nieco poczekać. Faktem pozostaje natomiast wciąż wysoka pozycja społeczna proboszcza, charakterystyczna dla tradycyjnych społeczności wiejskich⁷⁰.

⁶⁶ Zob. W. Świątkiewicz, *Integracja kulturowa...*, s. 22-23.

⁶⁷ Zob. idem, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 169.

⁶⁸ Model duszpasterski jest przedmiotem analiz socjologicznych. Janusz Mariański stwierdza, że „w dalszym ciągu dominującym typem parafii jest parafia hierarchicznie ustrukturalizowana, o pewnych cechach kierownictwa patriarchalnego czy autorytarnego, które nie ma wiele wspólnego z postawą dialogiczną, pozwalającą uczyć się od innych, również od parafian”, J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 226.

⁶⁹ Według Janusza Mariańskiego „problem partycypacji w decyzjach kreujących wspólnotę parafialną może dotyczyć albo rzeczywistych przeświadczeń respondentów o ich aktualnym uczestnictwie w podejmowaniu decyzji albo o potencjalnej partycypacji wyrażonej chęcią uczestniczenia w ich podejmowaniu”, idem, *Udział katolików świeckich...*, s. 76. Zob. także: E. Firlit, *Postawy wobec parafii*, w: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski, Warszawa 2003, s. 44.

⁷⁰ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 162.

Wobec odpowiedzi sugerujących dominację tradycyjnie paternalistycznego sposobu sprawowania posługi duszpasterskiej, zasadnym wydaje się uzyskanie odpowiedzi na pytanie, czy ankietowani chcieliby mieć wpływ na różne decyzje dotyczące parafii [pyt. 43]. Respondentom zaproponowano wskazanie jednej spośród zamkniętego katalogu 6 odpowiedzi. Decyzje organizacyjne [pyt. 43.1] wskazało – analogicznie – 11 (20,0%), 6 (24,0%) i 21 (32,81%) respondentów. Odpowiedzi „personalne” [pyt. 43.2] nie wskazał żaden z respondentów. Wpływ na decyzje administracyjne [pyt. 43.3] chciałaby mieć tylko 1 osoba (1,82%) z grupy A. O sprawach ekonomicznych [pyt. 43.4] współdecydować chciałoby 3 respondentów (5,45%) w grupie A, 1 (4,0%) w B i 3 (4,69%) w grupie C. Swego stanowiska nie potrafiło „trudno powiedzieć” – pyt. 43.5 określić – konsekwentnie – 28 (50,91%), 6 (24,0%) i 17 (26,56%) respondentów. Nie uzyskano odpowiedzi [pyt. 42.4] w 12 (21,82%), 12 (48,0%) i 23 (35,94%) przypadkach. Skala niezdecydowania potwierdza spostrzeżenie, iż znaczna liczba osób nie ma poczucia podmiotowości i sprawstwa, a tym samym nie odczuwa potrzeby wpływania na kształt lokalnego środowiska parafialnego⁷¹. Postawę taką można określić jako „życzliwą obojętność”⁷². Żaden z respondentów nie chce mieć wpływu na sprawy personalne dotyczące własnej parafii. Również decyzje ekonomiczne respondenci wolą pozostawić administratorowi parafii (tylko 5,45%, 4,0% i 4,69% wskazań w poszczególnych grupach). Najwyższy wskaźnik woli współuczestniczenia w podejmowaniu decyzji o charakterze organizacyjnym, a zatem – jak można domniemywać – wprowadzania w życie własnych pomysłów na zarządzanie wspólnotą, deklarowali respondenci grupy C (32,81%). Ponad połowa rdzennych mieszkańców parafii (50,91%) uczestniczących w badaniu nie potrafiła jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie. Liczne odpowiedzi wymijające („trudno powiedzieć”) oraz brak odpowiedzi w każdej z grup badanych świadczą o niskim poziomie refleksji (bądź o jej całkowitym braku) dotyczącej możliwości własnego zaangażowania w sprawy parafii, która dla większości bardziej jest miejscem realizacji powinności wynikających z wyznawanej wiary, aniżeli wspólnotą sprzyjającą osobistemu rozwojowi moralnemu.

Bez zaangażowania nie ma integracji. Model idealny, zaproponowany przez Janusza Mariańskiego, zakłada istnienie trzech faz adaptacji jednostki do społeczności. Przede wszystkim nastąpić musi uświadomienie sobie przez jednostkę istnienia pewnej struktury społecznej (grupy) jako całości, następnie

⁷¹ Zob. *ibidem* s. 129.

⁷² Zob. J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 231. Ten sam autor dostrzega jednak przejawy zmiany nastawienia laikatu wobec spraw wspólnoty religijnej: „Przed 1989 rokiem istniała w społeczeństwie swoista próżnia społeczna między rodziną a narodem, podobna próżnia istniała między proboszczem a parafianami (...). W latach dziewięćdziesiątych i na początku XXI wieku ta sytuacja powoli zmieniała się. Reformujące się parafie są szansą dla Kościoła ludowego w Polsce”, *idem, Udział katolików świeckich...*, s. 43.

utożsamienie się z tą strukturą, czyli uznanie siebie za jej członka. Ostatecznie zaakceptowanie grupy jako „modelowej” dla siebie stanowi o pełnej adaptacji. W odniesieniu społeczności religijnej – Kościoła – adaptacja idzie w parze z identyfikacją, oznaczającą więc w płaszczyźnie aksjologiczno-dogmatycznej, przeżyciowo-doświadczeniowej, liturgiczno-kultowej, praktyczno-etycznej, dyscyplinarnej, czyli zupełną „zbieżność z systemem wartości, norm i wzorów uznawanych w Kościele za obowiązujące, określających sposób myślenia i działania dla wszystkich, którzy żyją w ramach Kościoła”⁷³. Subiektywizacja, indywidualizacja i relatywizacja myślenia oraz działania, a także postępujący permissywizm w myśl zasady „Ewangelia ewangelią, a żyć jakoś trzeba” sprawiają, że zmianie (osłabieniu) ulega zarówno więc ze wspólnotą parafialną, jak i poczucie tożsamości lokalnej, której istotnym fundamentem jest inspirowany religijnie świat wartości⁷⁴.

Badania wykazały, że podstawową formę związku z parafią stanowią niedzielne praktyki obowiązkowe realizowane w Kłodnicy. Działaniami charakteryzującymi się mniejszą intensywnością są: zamawianie intencji mszalnych, ofiara na tacę oraz zakup wyposażenia świątyni, pomoc osobom w potrzebie czy udział w akcjach charytatywnych. Miara adaptacji najnowszych mieszkańców Kłodnicy jest niska znajomość historii parafii oraz osób duchownych i świeckich zasłużonych w jej dziejach. Wszystkie grupy ankietowanych charakteryzuje poczucie niewielkiego wpływu na decyzje proboszcza, przy jednoczesnym braku umiejętności określenia obszaru, którego wpływ ten mógłby dotyczyć.

⁷³ Idem, *Kościół w społeczeństwie...*, s. 45-46.

⁷⁴ Dzisiejsza dychotomia indywidualnych postaw i zaleceń Episkopatu w pewnym sensie przypomina aksjologiczny – toczony na wielu płaszczyznach – konflikt oficjalnej, partyjnej propagandy i moralnych, kościelnych pouczeń. Kiedyś w tradycyjnie pierwszokomunijne, majowe niedziele organizowano „Niedziele czynu partyjnego”, dzisiaj wielu zdeklarowanych chrześcijan (katolików) dzień święty zamiast w kościele, spędza w hipermarkecie. „Kościół zawsze, w każdej sytuacji, niezależnie od tego, czy współpraca między Państwem a Kościołem jest łatwa czy trudna, zachowuje postawę «opozycji moralnej» i taką właśnie postawę zachowywać powinien”, J. Majka, *Kościół jako „opozycja moralna”*, „Znaki Czasu. Kwartalnik religijno-społeczny” 3/1986, Montmorency 1986, s. 60.

ROZDZIAŁ 7

Uczestnictwo w życiu religijnym parafii

Jak zauważa Jan Domaradzki każdy fenomen religijny i religia w ogóle są zjawiskami złożonymi, noszącymi piętno swej historii. Religia jest zjawiskiem społecznym, wyraża się za pomocą symboli, praktyk i organizacji, a także doktryn, rytów, kultów, które oddziałują na życie społeczno-kulturowe¹. Uczestnictwo stanowi manifestację postaw poszczególnych jednostek, ale przede wszystkim obrazuje relacje członków zbiorowości. Spójność społeczna jest – według Émile Durkheima – najpełniej wyrażana w sposób religijny². Religia w sposób istotny przyczynia się do integracji społecznej – symbole religijne ukazują jedność grupy społecznej, zaś rytuały religijne mają moc tej jedności nadawać sens, pozwalając jednostce na uczestnictwo w szerszym zjednoczeniu, jakie symbolizują³.

7.1. Formy uczestnictwa w życiu religijnym

Praktyki religijne obejmują akty kultu i pobożności; stanowią wyraz zaangażowania religijnego. Podstawowa dychotomia obejmuje praktyki obrzędowe, obowiązkowe, wynikające z regulacji doktrynalnych i dewocyjne, nadobowiązkowe (pozaobowiązkowe), świadczące o ponadprzeciętnym zaangażowaniu⁴. Uczestnictwo suponuje aktywne nastawienie, wybór – nie jest zwykłym „dzianiem się” – możliwe jest jedynie dzięki podmiotowemu nastawieniu, akceptacji, podjęciu decyzji⁵ – stąd tak ważna relacja badanych względem rzeczywistości, w której funkcjonują. Jedno z pytań zadanych respondentom dotyczyło

¹ Zob. J. Domaradzki, *Ethos pracy w doktrynie i praktyce Opus Dei*, Kraków 2010, s. 175.

² Zob. M. B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, tłum. S. Burdziej, Kraków 2012, s. 239.

³ Zob. ibidem, s. 238.

⁴ Zob. R. Stark, Ch. Y. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Kraków 2003, s. 184.

⁵ Obszernej analizy *agere i pati*, sprawczości i bierności, działania i „dziania się” w człowieku, a także zagadnienia uczestnictwa dokonał K. Wojtyła. Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969

stosunku do wiary. Autodeklarację na poziomie „głęboko wierzącej/-ego” [pyt. 8.1] wskazało 17 respondentów w grupie A (30,91%), 5 w grupach B i C (25,0% i 7,81%). Za wierzącego [pyt. 8.2] uznaje się – odpowiednio – 24, 20 i 53 respondentów (43,64%, 80,0% i 82,81%). Niezdecydowanie [pyt. 8.3] wskazał 1 respondent z grupy A (1,82%) i 1 z grupy C (4,69%). Za „obojętną/-ego” [pyt. 8.4] uznało się 2 respondentów z grupy C (3,13%). Taki sam wynik uzyskano w przypadku odpowiedzi „trudno powiedzieć” [pyt. 8.6]. W grupie C znalazła się 1 osoba deklarująca się jako niewierząca [pyt. 8.5] (1,56%). Na pytanie w grupie A nie odpowiedziało 13 respondentów (23,64%).

Badania wykazały wysoki poziom ogólny deklarowanej religijności⁶, przy nieco wyższych wskazaniach („głęboko wierząca/-y”) respondentów grupy A. W tej grupie odnotowano także znaczący (43,64%) odsetek wskazań „wierzący”. Respondenci grup B i C swój stosunek do wiary deklarują głównie na poziomie „wierzącego” (80,0% i 82,81% wskazań)⁷.

Poziom (intensywność) religijności nie stanowi wartości stałej, podlega kategoriom czasu i przestrzeni. Ankietowanych zapytano o to, czy bardziej religijni byli kiedyś, czy też są obecnie. Większą religijność w przeszłości [pyt. 10.1] zadeklarowało 8 respondentów z grupy A (14,55%), 3 z B (12,0%) i 18 z C (28,13%). Większą religijność obecnie [pyt. 10.2] wskazało – odpowiednio – 24, 5 i 15 respondentów (43,64%, 20,0% i 23,44%). Religijność „bez zmian” [pyt. 10.3] wskazało 16 osób w grupie A (29,09%), 15 w B (60,0%) oraz 21 w grupie C (32,81%). Jednoznacznej odpowiedzi nie potrafiło [pyt. 10.4] udzielić – odpowiednio – 6, 2 i 7 respondentów (10,91%, 8,0% i 10,94%). Nie odpowiedział w ogóle [pyt. 10.5] 1 respondent z grupy A (1,82%) i 3 z grupy C (4,69%).

⁶ Przed wielu laty Władysław Piwowarski stwierdził: „Znaczny odsetek ludności w Polsce deklaruje się jako głęboko wierzący (około 20%). Głęboka wiara nie pokrywa się zawsze z pogłębioną religijnością, bo – jak wykazują bardziej kompleksowe badania – katolicy deklarujący się jako głęboko wierzący często mają na uwadze tradycyjne i emocjonalne przywiązanie do «wiary ojców». Ich wiara jest głęboka w znaczeniu silnego zakorzenienia w tradycji, zwłaszcza rodzinnej, a także w znaczeniu kontynuacji w ramach religijnej socjalizacji w rodzinie”, W. Piwowarski, *Przemiany świadomości religijnej Polaków*, „Znaki Czasu. Kwartalnik religijno-społeczny” 8/4-1987, Montmorency 1987, s. 28.

⁷ „Indywidualizacja i prywatyzacja postaw wobec religii oraz selektywność wynikająca z wysokiego wartościowania odpowiedzialności za swój własny los, jako cechu pluralizmu społeczeństwa współczesnego, osłabiają wpływ środowiska społecznego i doprowadzają do liberalizacji postaw wobec religii. Decyzja o wyborze religijnego lub nie stylu życia podejmowana jest w konsekwencji wyborów indywidualnych. To, w co ludzie wierzą, nie tylko staje się ich prywatną sprawą, ale znajduje się poza systemem kontroli społecznej, w zasadzie we wszystkich jej wymiarach. Deklaracja głębokości wiary religijnej jest skutkiem indywidualnej oceny własnej religijności dokonywanej z większym lub mniejszym przekonaniem, a nie faktem potwierdzonym wymiarem konsekwencyjnym religii”, H. Mielicka, *Tożsamość indywidualna a tożsamość społeczna jako wymiar religijności*, w: *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Warszawa 2009, s. 21-22.

Respondenci grupy A i B deklarują wzrost własnej religijności, jaki dokonał się w czasie – jest on szczególnie znaczący wśród rodowitych mieszkańców Kłodnicy – od 14,55% niegdyś do 43,64% obecnie. Stałość w ocenie własnej religijności charakteryzuje większość ankietowanych z grupy B (60,0% odpowiedzi „bez zmian”). Autodeklaracje respondentów grupy C, dotyczące mniejszej niż w przeszłości religijności, ilustrują tezę o sekularyzującym się społeczeństwie, czego konsekwencją może być subiektywizm moralny i etyka sytuacyjna⁸. Można domniemywać, że w przypadku respondentów grupy C obniżeniu religijności sprzyjała nie tylko zmiana miejsca zamieszkania (i wyzwolenie spod kontroli środowiskowej), ale nierzadko także podniesienie statusu społecznego (i materialnego).

Mając na względzie znaczenie socjalizacji religijnej, respondentów poproszono o ocenę własnej religijności względem religijności rodziców. Większą religijność – w stosunku do religijności ojca [pyt. 11.1] – zadeklarowało 12 respondentów z grupy A (21,82%), 4 z grupy B (16,0%) i 11 z grupy C (17,19%). Taką samą religijność wskazało – odpowiednio – 22 (40,0%), 8 (32,0%) i 27 (42,19%) respondentów. Mniejsza religijność stanowiła wybór – odpowiednio – 8, 5 i 14 respondentów (14,55%, 20,0% i 21,88%). Odpowiedzi „trudno powiedzieć” udzieliło 6 osób w grupie A (10,91%), 3 w grupie B (12,0%) i 9 w grupie C (14,06%). Odpowiedzi nie udzieliło – odpowiednio – 7, 5 i 3 osoby (12,73%, 20,0% i 4,69%). W każdej z grup odnotowano najwyższe wskaźniki odpowiedzi „taka sama”, lecz co piąty badany w grupie B i C ocenia niżej własną religijność w zestawieniu z religijnością ojca.

Podobnie kształtowały się odpowiedzi na pytanie o poziom religijności względem religijności matki [pyt. 11.2]. Większą zadeklarowało 11 osób w grupie A (20,0%), 3 osoby w grupie B (12,0%) i 8 w grupie C (12,5%). Taka sama religijność cechuje 24 respondentów z grupy A (43,64%), 8 z grupy B (32,0%) i 27 z grupy C (42,19%). Mniejsza religijność jest udziałem – odpowiednio – 10, 6 i 15 osób (18,18%, 24,0% i 23,44%). Swej religijności względem religijności matki nie było w stanie określić po 6 respondentów z grup A i C (10,91% i 9,38%) oraz 2 z grupy B (8,0%). Odpowiedzi nie udzieliło 4 pytanych w grupie A (7,27%) i 6 (24,0%) w B oraz 8 w grupie C (12,5%). Niżej swoją religijność względem religijności matki ocenia niemal co czwarty badany w grupie B (24,0%) i C (23,44%). W każdej z grup największa liczba badanych oceniła własną religijność na tym samym poziomie, co religijność matki.

Wyniki potwierdzają znaczenie socjalizacji rodzinnej, która ukształtowała deklarowane postawy religijne badanych. Wartości uzyskane w poszczególnych grupach ankietowanych są zbliżone do porównań z religijnością matek i ojców respondentów (najczęściej wybieraną odpowiedzią we wszystkich grupach badanych była „taka sama”). Należy także zwrócić uwagę na indeksy mniejszych

⁸ Zob. J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 144.

ocen własnej religijności względem religijności rodziców w każdej z grup osób badanych, co dowodzi świadomości erozji postaw religijnych. Respondenci z grupy B i C częściej udzielali odpowiedzi „mniejsza” niż „większa”. Nieco częściej wskazywano wyższą religijność własną względem religijności ojców niż matek respondentów. Rezultaty nie odbiegają znacząco od wyników innych badań⁹.

Pytanie 9 obejmowało deklarowaną częstotliwość praktyk religijnych. Regularnie praktykują [pyt. 9.1] wszyscy respondenci z grupy A (100,0%), 18 z grupy B (72,0%) i 35 z grupy C (54,69%). Z kafeterii możliwych odpowiedzi opcję „praktykującego rzadko” [pyt. 9.2] wybrało 7 osób w grupie B (28,0%) i 21 w C (32,81%). Badania ujawniły 3 osoby niepraktykujące [pyt. 9.3] w grupie C (4,69%). Także w tej grupie respondentów trzykrotnie wskazano odpowiedź „trudno powiedzieć” [pyt. 9.4] (4,69%) oraz dwukrotnie nie udzielono odpowiedzi [pyt. 9.5] (3,13%).

Respondenci grupy A deklarowali większą częstotliwość praktyk religijnych niż grupy B i C. Niegdyś Janusz Mariański wyraził pogląd, iż spadek częstotliwości praktyk religijnych wpływa na utrzymanie się postaw zdystansowanych wobec Kościoła, co widoczne staje się szczególnie w ośrodkach wielkomiejskich, gdzie słabnie kontrola społeczna, ułatwiająca i wspierająca (czasem wręcz wymuszająca) zaangażowania religijno-kościelne¹⁰. Wydaje się, że obecnie wciąż jesteśmy świadkami tego mechanizmu. Luźniejsze więzy środowiskowe przyjezdnych sprzyjają postawom ambiwalentnym wobec religii i wynikających z niej nakazów. Są także syndromem nowego modelu religijności, charakteryzującego społeczeństwo nowoczesne, polegającego na swobodnym doborze składników osobistych systemów znaczeń z szerokiej gamy przedstawień religijnych¹¹. W religijności *à la carte* dobór elementów indywidualnych wierzeń i praktyk, miast wiązać się z jednym systemem religijnym, dokonuje się z szerokiego spektrum alternatyw religijnych i duchowych¹².

Praktyki religijne stanowią ważny wymiar zaangażowania religijnego i kościelnego. Jeżeli nawet praktyki religijne nie zawsze świadczą o religijnej vitalności, to niewątpliwie stanowią one uprzywilejowany sposób społecznej ekspresji religijności¹³. Kwestionariusz wywiadu socjologicznego zawierał szereg

⁹ Maria Libiszowska-Żółtkowska, analizując poziom religijności, zauważa: „Wskaźnik dziedzinienia religijnej postawy rodziców w rodzinach religijnych (obydwoje rodzice wierzący) wynosi – 0,76%; w rodzinach ateistycznych – 0,86. Oznacza to bardziej efektywną socjalizację rodzin laickich oraz potwierdza tezę, iż łatwiej odejść od religii, niż zaakceptować ją w wieku dojrzałym”, M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*, Warszawa 1991, s. 199.

¹⁰ Zob. J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie...*, s. 219.

¹¹ Zob. M. B. McGuire, *Religia w kontekście...*, s. 162.

¹² Zob. *ibidem*, s. 225.

¹³ Zob. J. Mariański, L. Smyczek, *Praktyki religijne*, w: *Religijność mieszkańców Warszawy*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, T. Zembrzusi, Warszawa 2007, s. 78.

pytań dotyczących praktyk religijnych, które należą do najbardziej eksponowanych i podstawowych składników religijności tradycyjnej, a często stanowią one „niemal jedyną cechę religijności ludowo-kościelnej. Praktyki religijne mają charakter indywidualny i prywatny oraz zbiorowy i publiczny, jedne z nich są obowiązkowe jednorazowe (rytuały przejścia), inne są obowiązkowe powtarzane (msza niedzielna, spowiedź wielkanocna), a jeszcze inne są tylko dobrowolne, o charakterze nadobowiązkowym. Najczęściej praktyki pobożne spełniają osoby głęboko wierzące i silnie przywiązane do Kościoła, parafii i kleru. Do kategorii obowiązkowych praktyk jednorazowych należą tzw. rytuały przejścia, czyli chrzest, pierwsza komunია, bierzmowanie, ślub kościelny małżonków, pogrzeb religijny osób zmarłych. Z kolei do grupy obowiązkowych praktyk powtarzanych należy udział w niedzielnej mszy i w wielkanocnej spowiedzi i komunii”¹⁴. Analiza intensywności praktyk, bez wnikania w motywy ich podejmowania, pozwala na zdiagnozowanie żywotności religijnej jednostek i zbiorowości, z kolei osłabienie praktyk religijnych może sygnalizować zmniejszenie intensywności wiary i związaną z tym zmianę paradygmatu moralności¹⁵.

Podstawową praktyką z katalogu obowiązkowych jest uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej. W badaniach socjologicznych przyjmuje się, że zobowiązani do uczestnictwa w niedzielnej mszy stanowią 82% ogółu katolików, pozostałe 18% to dzieci do lat 7, osoby chore, starsze itp.¹⁶ Na pytanie o częstotliwość uczestnictwa odpowiedź „częściej niż w każdą niedzielę i święta” [pyt. 14.1] wskazało 43 respondentów (78,18%) w grupie A, 12 (48,0%) w grupie B i 13 (20,31%) w C. W każdą niedzielę i święta [pyt. 14.2] praktykuje w poszczególnych grupach 12 (21,82%), 10 (40,0%) i 26 (40,63%) respondentów. Częstotliwość 1-2 razy w miesiącu [pyt. 14.3] deklarują respondenci drugiej (1 osoba, 4,0%) i trzeciej (7 wskazań, 10,94%) grupy. Tylko w wielkie święta [pyt. 14.4] praktykują 2 respondenci z grupy B (8,0%) i 9 z grupy C (14,06%). Pozostałe wskazania – „tylko z okazji uroczystości ślubu, pogrzebu itp.” [pyt. 14.5], „nie chodzę” [pyt. 14.6] i „brak odpowiedzi” [pyt. 14.8] – dotyczą jedynie

¹⁴ J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2007, s. 310. Elementem każdej religii jest zestaw praktyk nabożnych (obowiązkowych) oraz dewocyjnych (nadobowiązkowych), poprzez które wyrażany jest rytualnie jej system znaczeń, zob. M. B. McGuire, *Religia w kontekście...*, s. 138. Zob. także: *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowski, Wrocław 1983, s. 5-12 oraz W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010, s. 118.

¹⁵ J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie...*, s. 116.

¹⁶ Zob. idem, L. Smyczek, *Praktyki religijne*, s. 92. Należy zauważyć, że „według powszechnego mniemania chodzenie do kościoła to uczestniczenie w nabożeństwach, wyznawanie wiary i zachowywanie przykazań. Jednakże to, że jakaś osoba jest religijna w jednej z wymienionych wyżej sfer, nie gwarantuje jej religijności również w pozostałych sferach”, R. Stark, Ch. Y. Glock, *Wymiary zaangażowania...*, s. 182.

respondentów z grupy C, a uzyskane wyniki są następujące: 5 wskazań (7,81%), 3 wskazania (4,69%) i 2 (3,13%). Rodowici kłódniczanie deklarowali najwyższą częstotliwość uczestnictwa we mszy św., z kolei w grupie C odnotowano najliczniejsze odpowiedzi wskazujące na realizowanie modelu katolicyzmu ornamentacyjnego, odświętnego – praktykowanie tylko w wielkie święta, związane z rytuałami przejścia – bądź całkowity brak praktyk obowiązkowych.

W ciągu roku w parafii dwukrotnie – podczas Wielkanocy i w październiku – dokonywane jest liczenie wiernych obecnych na mszach św. oraz przystępujących do komunii św. Zebrane informacje służą do sporządzania rocznych sprawozdań duszpasterskich przekazywanych do Kurii Metropolitalnej, każdorazowo przesyłane są także do warszawskiego Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego. Szczególnie cennym źródłem informacji, pozwalającym na weryfikację deklarowanych postaw respondentów, jest jesienny, a więc pozbawiony okołoświątecznego błędu¹⁷, pomiar podstawowych wskaźników religijności (kościelności). Wyniki obliczeń dokonanych w niedzielę 20 października 2013 roku ilustruje tabela:

Tabela 6. Liczba wiernych obecnych na mszach św. i rozdanych komunii św. w dn. 20.10.2013 r.

Godziny mszy św.	Liczba wiernych		Liczba rozdanych komunii św.	
	mężczyźni	kobiety	mężczyźni	kobiety
07.30	50	88	20	68
10.00	84	96	25	54
11.30	125	150	45	80
16.00	48	85	15	47

Źródło: ankieta parafialna przekazywana do ISKK

Przyjmując, że liczba mieszkańców parafii wynosi 2112 osób, liczba wiernych sięga 2054, z tego zobowiązani (82%)¹⁸ to 1684 osoby, wskaźnik *dominantes* wynosi 43,11%, zaś *communicantes* 21,02%.

¹⁷ Zdaniem duszpasterzy – co potwierdzają także uzyskane na pytanie o częstotliwość praktyk odpowiedzi – święta wielkanocne i poprzedzające je Triduum Paschalne sprzyjają większej frekwencji w kościele. Oprócz środy popielcowej, Bożego Ciała i Bożego Narodzenia (oraz wspomnianych rytuałów przejścia) wyczerpują one katalog motywów uczestnictwa we mszy św. przez tzw. katolików okazjonalnych.

¹⁸ Wartości liczbowe przyjęto w oparciu o informacje uzyskane od Proboszcza. Opis metodologii obliczania wskaźnika *dominantes* znaleźć można na stronie ISKK, zob. <http://iskk.pl/kosciolnaswiecie/63-dominantes.html> [dostęp: 13.11.2013].

Liczenie wiernych dokonane podczas ostatnich Świąt Wielkanocnych przyniosło następujące rezultaty:

Tabela 7. Liczba wiernych obecnych na mszach św. i rozdanych komunii św. w dn. 28.04.2014 r.

Godziny mszy św.	Liczba wiernych		Liczba rozdanych komunii św.	
	mężczyźni	kobiety	mężczyźni	kobiety
07.30	72	120	62	111
10.00	77	104	62	96
11.30	107	123	54	90
16.00	77	89	44	71

Źródło: ankieta parafialna przekazywana do ISKK

Wielkanoc to czas usankcjonowanej tradycją, incydentalnego wzrostu religijności. Liczenie dokonane w drugim dniu świąt wielkanocnych wykazało wartości wskaźników *dominantes* na poziomie 45,66%, zaś *communicantes* sięgające 35,03%, a więc większe niż odnotowane w okresie zwykłym roku liturgicznego. Kobiety wykazują wyższy stopień zaangażowania religijnego, mierzonego zarówno wskaźnikami uczestnictwa w niedzielnej eucharystii, jak i częstotliwością przyjmowania komunii. Również późniejsza, okołopołudniowa pora praktyk obowiązkowych, sprzyja frekwencji wiernych¹⁹.

Porównując wartość podstawowych wskaźników religijności dla obszaru Polski oraz diecezji, Kłodnicę uznać należy za parafię o ponadprzeciętnej żarliwości religijnej wiernych – mierzonej ilością praktyk obowiązkowych²⁰ – a wielkości obu indeksów nie stoją w sprzeczności z tezą głoszoną przez

¹⁹ Respondenci często potwierdzali realizację w ich rodzinach tradycyjnej formuły niedzieli, według schematu „kościół – obiad – wolne”, sporadycznie uzupełniany o moduł „wybory”, realizowany zazwyczaj bezpośrednio po wypełnieniu obowiązku wynikającego z przynależności konfesyjnej.

²⁰ Według Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego wartość wskaźników religijności za 2012 r. wynosi: Polska; *dominantes* – 40,0%, *communicantes* 16,2%, diecezja (Archidiecezja Katowicka); *dominantes* – 40,8%, *communicantes* 17,0%, zob. <http://iskk.pl/kosciolnaswiecie/179-dominantes-i-communicantes-2012.html> [dostęp: 7.02.2014].

„Prowadzone przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego badanie *dominantes* wskazuje, że w pierwszym roku badania (1980) 51,0% Polaków zobowiązanych uczestniczyło w niedzielnej mszy św., a 7,8% przyjmowało komunię św. W ostatnim roku badania (2012) wskaźnik *dominantes* wyniósł 40,0%, a *communicantes* 16,2%. Oznacza to spadek wskaźnika *dominantes* o 11 punktów procentowych oraz wzrost *communicantes* niemal o 9 punktów procentowych”, zob. <http://iskk.pl/kosciolnaswiecie/179-dominantes-i-communicantes-2012.html> [dostęp: 7.02.2014]. Zob. także: G. Gudaszewski, *Dominantes i communicantes*, w: *Religijność mieszkańców...*, s. 192-193; J. Mariański, *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian*, w: *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, red. L. Adamczuk, E. Firlit,

Józefa Baniaka, iż obecnie w Polsce niedziela jest dniem mocno zdesakralizowanym, w którym gros katolików dla Boga i religii jest w stanie poświęcić co najwyżej 45 minut, czyli tyle czasu, ile ksiądz potrzebuje na odprawienie mszy i wygłoszenie homilii w kościele, natomiast resztę czasu niedzielnego postrzegają oni jako czas odpoczynku i zabawy, spędzony po świecku i bez wyraźnej motywacji religijnej²¹.

Zdaniem Janusza Mariańskiego obserwowane odchodzenie społeczeństw współczesnych od religii chrześcijańskiej dotyczy głównie obowiązkowych praktyk religijnych, powtarzanych w określonym rytmie i wymagających większego zaangażowania osobistego²². Praktyki jednorazowe, posiadające bardziej ornamentacyjny charakter i mniej angażujące czasowo, cieszą się wysokim statusem z uwagi na obrzędowość i rytualizm sprzyjający auto-prezentacji. Zwłaszcza ślub małżeński traktowany jest jako jednorazowa obowiązkowa praktyka religijna, jeden z pięciu podstawowych „rytów przejścia”. We współczesnym świecie następuje powolny proces desakralizacji rytów przejścia i świąt religijnych, utrata ich istoty, specyfiki i stylu²³. Kategorią, która najpełniej określa obserwowane zjawisko zmniejszenia wskaźników religijności jest zmiana społeczna²⁴.

W. Zdaniec, Warszawa 2013, s. 72; W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 123 oraz J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego...*, s. 65. 67.

Wskaźniki uczestnictwa – zauważa Władysław Piwowarski – w dłuższej perspektywie oscylują wokół wartości stałych: „Autoidentyfikacja praktyk religijnych utrzymuje się w społeczeństwie polskim na wysokim poziomie i nie podlega zmianie. Przede wszystkim uderzające są wskaźniki praktykujących systematycznie, przekraczające w Polsce 40%, i to w całym okresie powojennym”, W. Piwowarski, *Przemiany świadomości...*, s. 29. Znamienne, że „im więcej *dominantes*, tym mniej *communicantes*. Wiąże się to z charakterem polskiego katolicyzmu masowego, zrutyinizowanego i mało pogłębionego”, ibidem, s. 34-35.

²¹ Zob. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego...*, s. 38.

²² Zob. J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie...*, s. 105-106. „Praktyki jednorazowe to najbardziej powszechna forma partycypacji w kościelności. Niekiedy są też jedynym społecznie manifestowanym wyrazem własnej religijności lub przywiązania do tradycji i Kościoła. W jakimś stopniu ilustrują także zjawiska niereligijnej kościelności”, W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 118.

²³ Zob. J. Baniak, *Kryzys tożsamości a świadomość moralna młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 195-196. Zob. także: P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003 oraz J. Mariański, *Sekularyzacja i desakralizacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006.

²⁴ „Jeszcze w latach siedemdziesiątych ustalono, że wskaźnik *paschantes* dla Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego, a więc między innymi dla Katowic, Świętochłowic, Siemianowic, Rudy Śląskiej, Tychów, wynosił około 70% zobowiązanych. Dla obszarów diecezji katowickiej zamieszkałej przez ludność wiejską wskaźnik ten sięgał 90%”, W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*, Katowice–Wrocław 1997, s. 174-175. Dla porównania – wskaźnik *paschantes* dla diecezji płockiej za 2009 r. wyniósł 86,6%, zob. <http://iskk.pl/news/120-badanie-diecezji-plockiej.html> [dostęp: 7.02.2014].

Intencje mszalne stanowią jedno z podstawowych źródeł dochodu parafii, pozwalające na utrzymanie kapłana, kościelnego, organistki, a także infrastruktury kościelnej. Na pytanie „kiedy zamawiał/-a Pan/-i intencję mszalną?” odpowiedzi „w ostatnim miesiącu” [pyt. 17.1] udzieliło 17 respondentów w grupie A (30,91%) i 6 w grupie B (24,0%). Przed paroma miesiącami [pyt. 17.2] intencje zamawiało w poszczególnych grupach 16 (29,09%), 9 (36,0%) i 14 (21,88%) respondentów. Odpowiedzi „przed rokiem” [pyt. 17.3] udzieliło – analogicznie – 5 (9,09%), 2 (8,0%) i 9 (14,06%) osób. Przed paroma laty [pyt. 17.4] intencja była zamówiona w 5 (9,09%), 2 (8,0%) i 14 (21,88%) przypadkach. „Jeszcze dawniej” [pyt. 17.5] wskazało 4 respondentów w grupie B (16,0%) i 5 w grupie C (7,81%). Nigdy wcześniej [pyt. 17.6] intencji mszalnych nie zamawiało 7 (12,73%), 1 (4,0%) i 14 (21,88%) respondentów, odpowiedzi nie udzieliło [pyt. 17.7] – konsekwentnie – 5 (9,09%), 1 (4,0%) i 8 (12,5%) respondentów. Wyniki wskazują na silniejszą korelację rodowitych kłodniczan, dla których zamawianie intencji – i wnoszone w związku z tym ofiary pieniężne – stanowią przejaw troski o materialną kondycję parafii.

Miarą żywotności religijnej – oprócz wskaźników *dominantes*, *communicantes* i *paschantes* – jest osobista modlitwa. Codziennie lub prawie codziennie modli się [pyt. 18.1] 47 respondentów reprezentujących grupę A (85,45%), 19 w grupie B (76,0%) oraz 34 z grupy C (53,13%). Modlitwę przynajmniej raz w tygodniu [pyt. 18.2] deklaruje – odpowiednio – 4 (7,27%), 4 (16,0%) i 9 (14,06%) respondentów. Odpowiedź „raz w miesiącu” [pyt. 18.3] wskazał 1 respondent w grupie B (8,0%) i 3 w grupie C (4,69%). Kilka razy w roku [pyt. 18.4] w poszczególnych grupach respondentów modlą się 3 osoby (5,45%), 1 osoba (4,0%) i 6 osób (9,38%). Modlitwę raz w roku i rzadziej [pyt. 18.5] deklarują 3 respondenci z grupy C (4,69%). Ta sama ilość i przynależność grupowa dotyczy deklaracji „nigdy” [pyt. 18.6]. Brak odpowiedzi [pyt. 18.7] odnotowano w 1 przypadku w grupie A (1,82%) i 6 przypadkach (3,38%) w grupie C. Grupa respondentów najkrócej zamieszkałych w parafii (C) deklaruje mniejszy stopień żarliwości religijnej, przejawiający się niższą – niż w pozostałych grupach – częstotliwością osobistej modlitwy.

Do spowiedzi dwa razy w miesiącu (i częściej) [pyt. 19.1] przystępuje tylko 1 ankietowany w grupie A (1,82%). Spowiedź raz w miesiącu [pyt. 19.2] odbywa 49,09% (27 osób) respondentów z grupy A, 12,0% w grupie B (3 osoby) i 10,94% (7 osób) z grupy C. Kilka razy w roku [pyt. 19.3] spowiada się 49,09% (27 osób) w grupie A, 76,0% (19) osób z grupy B i 60,94% respondentów (39 osób) w grupie C. Raz w roku [pt. 19.4] z sakramentu pojednania korzysta 2 respondentów w grupie B (8,0%) i 6 w grupie C (9,38%). Nieco rzadziej, raz na kilka lat [pyt. 19.5], spowiedź jest udziałem 4,0% (1 osoby) respondentów w grupie B i 7,81% (5 osób) z grupy C. Badania nie wykazały żadnego przypadku, w którym do spowiedzi respondent nie przystępowałby „ani razu od dzieciństwa” [pyt. 19.6],

natomiast sytuacja „ani razu od X lat” [pyt. 19.7] miała miejsce u 3 respondentów (4,69%) z grupy C. Deklarowane okresy nieprzystępowania do spowiedzi to 20, 7 i 10 lat. Identyczne odpowiedzi – 2 wskazania (3,13%) – uzyskano wśród respondentów grupy C, jeśli chodzi o deklarację „wcale nie przystępuję” [pyt. 19.8] oraz „brak odpowiedzi” [pyt. 19.9]. Respondenci grup A i B deklarowali częstsze niż w przypadku grupy C korzystanie z sakramentu pojednania.

Wśród pytań o częstotliwość i formy praktyk religijnych nie mogło zabraknąć pytania o komunię świętą „Kiedy ostatni raz przystępował/a Pan/Pani do Komunii św.?”. Odpowiedź „w ostatnim tygodniu” [pyt. 20.1] wskazało 72,73% (40) respondentów w grupie A, 52,0% (13) w grupie B i 32,81% (21) w grupie C. W ostatnim miesiącu [pyt. 20.2] komunię przyjmowało – odpowiednio – 10 (18,18%), 7 (28,0%) i 15 (23,44) respondentów. Odpowiedź „przed paroma miesiącami” [pyt. 20.3] wskazało 3 (5,45%) respondentów z grupy A, 3 (12,0%) z grupy B i 11 (17,19%) z grupy C. Po raz ostatni komunię świętą „w okresie ostatniej Wielkanocy” [pyt. 20.4] przyjęło – odpowiednio – 3,64% (2), 4,0% (1) i 9,38% (6) respondentów. Przyjęcie komunii po raz ostatni „przed rokiem” [pyt. 20.5] zadeklarowało po 1 respondencie w grupie B i C (4,0% i 1,56%). Odpowiedź „przed paroma laty” [pyt. 20.6] wskazało 9,38% (6), zaś „ani razu od dzieciństwa” [pyt. 20.7] 3,13% (2) respondentów z grupy C. W tej samej grupie 3,13% respondentów (2 osoby) nie udzieliło żadnej odpowiedzi [pyt. 20.9]. Żaden z respondentów nie wybrał odpowiedzi „wcale nie przystępuję” [pyt. 20.8]. Największą żywotność religijną, mierzoną deklarowaną częstotliwością przyjmowania komunii św., prezentują respondenci mieszkający w Kłodnicy od urodzenia.

Z poprzednim pytaniem w sposób pośredni wiąże się kolejne, dotyczące preferowanej formy przyjmowania komunii świętej. „Tak jak dotychczas” [pyt. 21.1], a więc tradycyjnie bezpośrednio do ust preferuje 38 (69,09%) respondentów z grupy A, 19 (76,0%) z grupy B i 26 (40,63%) z grupy C. Na rękę [pyt. 21.2] komunię świętą chciałoby otrzymywać – analogicznie – 8 (14,55%), 2 (8,0%) i 4 (6,25%) respondentów. Forma przyjmowania komunii jest obojętna [pyt. 21.3] dla 6 (10,91%) respondentów z grupy A oraz 4 (16,0%) i 26 (40,63%) respondentów w grupach B i C. Niezdecydowanie [pyt. 21.4] wykazali 3 respondenci (5,45%) z grupy A i 4 (6,25%) z grupy C. Brak odpowiedzi [pyt. 21.5] odnotowano u 4 respondentów (6,25%) w grupie C. Rozkład wskazań obrazuje silne usankcjonowanie tradycją poglądów respondentów z grupy A oraz ambiwalencję – przynajmniej gdy idzie o formę przyjmowania komunii – respondentów z grupy C.

Wojciech Świątkiewicz podkreśla, że deklarowana w badaniach wiara religijna i kościelne afiliacje, które uzyskują znaczące wartości procentowe, wbudowane są w przestrzeń osobistych i subiektywnych doświadczeń i przekonań, co sprawia, że nieraz pozostają w luźnym związku z oczekiwaniami Kościoła,

z kościelną doktryną i oczekiwanym modelem religijności. Dowodzą tym samym postępującego demontażu religijności kościelnej, przyjmującej różnorodne formy religijności pozakościelnej i parareligijności funkcjonującej wedle reguły *etsi Ecclesia non daretur*²⁵.

Swoisty dysonans ujawnia się zwłaszcza w pytaniach o nieobowiązkowe (nadobowiązkowe) formy religijności²⁶ – miarą żywotności praktyk religijnych jest m.in. pielgrzymowanie do miejsc kultu. W okresie roku poprzedzającego badania w pielgrzymkach do sanktuariów brało udział [pyt. 23.1] 31 (56,36%) badanych z grupy A, 9 (36,0%) z grupy B i 14 (21,88%) z grupy C. Nie pielgrzymowało [pyt. 23.2] – odpowiednio – 23 (41,82%), 14 (56,0%) oraz 49 (76,56%). Nie uzyskano odpowiedzi [pyt. 23.3] w przypadku 1 (1,82%), 2 (8,0%) i 1 (1,56%) respondenta. Relatywnie wysoka częstotliwość odpowiedzi negatywnych we wszystkich grupach respondentów może wynikać z różnej interpretacji pielgrzymowania – dla niektórych oznacza ono wyłącznie kilkudniową wędrowkę (np. na Jasną Górę), dla innych wyprawę rowerową do Piekar Śląskich, część osób za pielgrzymkę uznawało nawiedzenie sanktuarium Matki Boskiej z Lourdes w pobliskich Kochłowicach. Lokalne ośrodki kultu (Piekary, Kochłowice) według wskazań respondentów były częstym celem pielgrzymek, wielu parafian pielgrzymuje także do Częstochowy w ramach grup organizowanych przez sąsiadujące parafie w Kochłowicach i Halembie²⁷. Raz w roku, w maju, organizowana jest parafialna pielgrzymka do Kochłowic, gdzie na modlitewnym czuwaniu spotykają się wszystkie parafie dekanatu. Dystans

²⁵ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 182.

²⁶ Praktyki nadobowiązkowe, zwłaszcza w środowisku wiejskim, są powiązane z folklorem i specyficznym dla niego systemem wierzeń. Nieraz występują w nich interpretacje właściwe dla ludowej wizji świata, zwyczajów i obyczajów odprawianych poza Kościołem, ale posiadających interpretacje religijne, zob. H. Mielicka, *Rytualizm jako forma religijności w pracach ks. prof. Władysława Piwowarskiego*, w: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*, red. A. Wójtowicz, Warszawa 2004, s. 93. Najbardziej charakterystycznym przykładem, specyficznym dla Kłodnicy, jest nabożeństwo „Żniwne”.

²⁷ Parafia Kłodnica nie organizuje pielgrzymek. Jednoosobowa obsada duszpasterska i wynikające stąd obowiązki nie ułatwiają zaangażowania proboszcza w tego typu przedsięwzięcia. W stanowych pielgrzymkach do Sanktuarium MB Sprawiedliwości i Miłości Społecznej w Piekarach Śląskich – tradycyjnie w ostatnią niedzielę maja (mężczyźni) i sierpnia (kobiety) – uczestniczy zawsze kilkanaście lub kilkadziesiąt osób, ale są to inicjatywy indywidualne, nieraz rodzinne (wielopokoleniowe), a pielgrzymowanie odbywa się samochodami lub na rowerach, rzadko piechotą (dystans wynosi 19 km). Corocznie do Piekar wyjeżdża na rowerach grupa chłopców i mężczyzn (wzorem poprzednika błogosławiona przed wyjazdem przez Proboszcza, który sam jest zapalonym cyklistą, ale któremu niedzielne obowiązki uniemożliwiają udział w pielgrzymce), lecz zwyczaj ten nie ma znaczącej siły oddziaływania – zdarzyło się, że któregoś deszczowej niedzieli autor pielgrzymował ledwie w jednoosobowym towarzystwie ministranta, dziś pierwszego w historii parafii kleryka. Analizy symbolicznego znaczenia piekarskiego sanktuarium dokonał P. Wróblewski. Zob. P. Wróblewski, *Miejsca symboliczne na Górnym Śląsku. Między sacrum a profanum*, w: *Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa*, t. 1, red. W. Świątkiewicz, Katowice 2010, s. 135-138.

3 km pielgrzymi pokonują piechotą w pół godziny, jednak z uwagi na fakt, że pielgrzymka odbywa się w tygodniu w godzinach wczesnopopołudniowych, najliczniej uczestniczą w niej osoby starsze, nie obciążone obowiązkami zawodowymi.

Pytanie 24 dotyczyło uczestnictwa w rekolekcjach parafialnych. Rekolekcje adwentowe [pyt. 24.1] co roku odprawia w poszczególnych grupach 25,45% (14), 8,0% (2) i 10,94% (7) respondentów. Raz na kilka lat z takiej możliwości korzysta 2 respondentów (3,64%) w grupie A, 5 (20,0%) w grupie B i 15 (23,44%) w grupie C. Z rekolekcji adwentowych nigdy nie korzysta – odpowiednio – 5 (9,09%), 2 (8,0%) i 24 (37,50%) respondentów. Odpowiedzi nie udzieliło 34 (61,82%) osób w grupie A, 16 (64,0%) w B i 18 (28,13%) w grupie C – zapewne z uwagi na fakt, że tego typu rekolekcje w parafii nie są organizowane. W rekolekcjach wielkopostnych (faktycznie organizowanych w parafii) co roku uczestniczy 87,27% (48) w grupie pierwszej oraz 64,0% i 25,0% (po 16 osób) w grupach B i C. Raz na kilka lat rekolekcje odbywa – analogicznie – 6, 8 i 19 respondentów (10,91%, 32,0% i 29,69%). Odpowiedź „nigdy” wskazało 17 respondentów w grupie C (26,56%). Jednokrotnie nie udało się uzyskać odpowiedzi w grupach A i B (1,82% i 4,0%) oraz w 12 przypadkach wśród ankietowanych z grupy C (18,75%). Respondentów zapytano również, czy uczestniczą w innych rekolekcjach, organizowanych poza parafią. Dla grupy A wskazania kształtują się następująco: co roku 3 respondentów (5,45%), raz na kilka lat 7 osób (12,73%), nigdy 8 badanych (14,55%), brak odpowiedzi – 37 osób (67,27%). Indeksy dla grupy B kształtują się – konsekwentnie – na poziomie 1, 3, 2 oraz 19 osób (4,0%, 12,0%, 8,0% oraz 76,0%), a w przypadku respondentów z grupy C na poziomie 3,13%, 1,56%, 26,56% i 68,75% (2, 1, 17 i 44 osób). Podobnie jak ma to miejsce w przypadku innych form praktyk pobożnościowych, respondenci grupy C wykazują najniższy wskaźnik uczestnictwa w rekolekcjach.

Tradycyjna kolęda – czyli odwiedziny księdza w domach parafian, odbywające się w okresie Bożego Narodzenia – jest miernikiem żywotności relacji wiernych z parafią. Pytanie „czy Pani/Pan przyjmuje księdza z wizytą duszpasterską (kolędą)?” pozwalało na wybór jednej spośród 4 odpowiedzi, nieraz budziło żywą reakcję respondentów, wyzwalając silne, negatywne emocje. Odpowiedź „tak, zawsze” [pyt. 28.1] wskazało 55 (100,0%) respondentów reprezentujących grupę A, 25 grupę B (100,0%) i 57 (89,06%) grupę C. Czasami [pyt. 28.] kolędę przyjmuje 3 respondentów (4,69%) z grupy C, gdzie odnotowano także 2 odpowiedzi „nigdy” (3,13%) i gdzie w 2 przypadkach (3,13%) nie uzyskano odpowiedzi. Brak jednorodności odpowiedzi osób najkrócej zamieszkujących na terenie parafii wynika – jak przyznawali respondenci – ze złych doświadczeń w kontaktach z klerem lub z konfliktu sumienia, gdy np. długotrwałe pożycie z partnerem bez ślubu (kohabitacja) stanowi mentalną barierę uniemożliwiającą przyjęcie księdza.

Przejawem żywotności i miernikiem zaangażowania religijnego jest także korzystanie z publikatorów o charakterze religijnym – prasy i książek, radia i telewizji oraz internetu. Wśród twierdzących odpowiedzi na pytanie „czy czyta Pani/Pan czasopisma religijne?” [pyt. 30] było 39 (70,91%) w grupie A, 16 (64,0%) w grupie B i 15 (23,44%) w grupie C²⁸. Żadnych czasopism religijnych [pyt. 30.2] w poszczególnych grupach nie czyta 11 (20,0%), 7 (28,0%) i 43 (67,19%) respondentów. Odpowiedzi nie udzieliło [pyt. 30.3] 5 respondentów z grupy A (9,09%), 2 z grupy B (8,0%) oraz 6 (9,38%) z C. Rozkład odpowiedzi wykazuje najwyższy odsetek czytających czasopisma religijne wśród respondentów mieszkających w Kłodnicy od urodzenia.

Współczesne technologie medialne odgrywają szczególną rolę w rozwoju społeczeństwa pluralistycznego, są one głęboko uwikłane w proces przemian społecznych, nieraz pełniąc w nich aktywną rolę²⁹, kształtując postawy i kreując opinie. Faktem bezspornym pozostaje silny wpływ Radia Maryja i Telewizji Trwam na wielu ortodoksyjnych katolików tradycyjnych, mimo iż – jak zauważa Janusz Mariański – do odbioru tych środków społecznego komunikowania przyznaje się tylko wyraźna mniejszość Polaków, a niewiele więcej ocenia ją w kategoriach pozytywnych³⁰. Wśród pytań o media religijne nie mogło więc zabraknąć radia. Pytanie odnosiło się do religijnych audycji radiowych, jednak bez precyzowania, o którą rozgłośnię chodzi. Codziennie [pyt. 31.1] audycji radiowych słucha 10 (18,18%) respondentów z grupy A, 4 (16,0%) z grupy B i 1 (1,56%) z grupy C³¹. Kilka razy w tygodniu [pyt. 31.2] słuchanie radiowych audycji religijnych deklaruje – konsekwentnie – 9 (16,36%), 1 (4,0%) i 2 (3,13%) respondentów. Raz w tygodniu [pyt. 31.3] radia słucha 5 (9,09%) przedstawicieli grupy A oraz po 3 z grupy B (12,0%) i C (4,69%). Nieco rzadziej – raz w miesiącu [pyt. 30.3] – po 1 przedstawicielu grupy A (1,82%) i B (4,0%) oraz 2 przedstawicieli (3,13%) grupy C. Cykliczność określoną jako „kilka razy w roku” [pyt. 31.5] w poszczególnych grupach deklaruje 7 (12,73%), 6 (24,0%) i 9 (14,06%) respondentów. Religijnych audycji radiowych nigdy [pyt. 31.6] nie słucha 17 (30,91%), 8 (32,0%) i 44 (68,75%) respondentów. Odpowiedzi nie uzyskano [pyt. 31.7] w – kolejno – 6 (10,91%), 2 (8,0%) i 3 (4,69%) przypadkach. Podobnie jak w przypadku czytelnictwa publikacji katolickich, respondenci

²⁸ Najczęściej wymienianymi tytułami były: „Gość Niedzielny”, „Mały Gość Niedzielny”, „Familia”, „Cuda i Łaski”, „L'Osservatore Romano”, „Tygodnik Powszechny”, „Nasz Dziennik”, „List”, „Nasza Rodzina”, „Niedziela”, „Miłujcie się!”, „Nasz Głos”, „Posłaniec Saletyński”, „Posłaniec Świętej Rodziny”, „Życie i Nadzieja”, „Ziemia Święta”, „Różaniec”, „List Domowego Kościoła” oraz gazetka parafialna „Znak Krzyża”. Niekwestionowanym liderem rankingu najbardziej poczytnych tytułów jest „Gość Niedzielny”.

²⁹ Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 29.

³⁰ Zob. idem, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 90.

³¹ Respondenci wymieniali najczęściej stacje ogólnopolskie (Radio Maryja, Radio Plus), diecezjalne (Radio eM) lub lokalne, błędnie identyfikowane jako katolickie (Radio Piekary).

grupy C wykazują najniższe wskaźniki, jeśli chodzi o słuchalność katolickich rozgłośni radiowych.

Religijne programy telewizyjne³² codziennie [pyt. 32.1] ogląda 4 (7,27%) respondentów z grupy A i 1 (4,0%) z grupy B. Deklarację kilkakrotnego w ciągu tygodnia oglądania [pyt. 32.2] tego typu programów złożyły 4 osoby (7,27%) w grupie A, 1 osoba (4,0%) w grupie B i 2 (3,13%) w grupie C. Raz w tygodniu [pyt. 32.3] programy religijne ogląda 13 (23,64%) respondentów z grupy A, 4 (16,0%) z grupy B i 1 (1,56%) z grupy C. Raz w miesiącu [pyt. 32.4] audycje o tematyce religijnej ogląda 1 osoba (4,0%) reprezentująca grupę B i 4 (6,25%) z grupy C, zaś kilka razy w roku [32.5] 10 (18,18%) przedstawicieli grupy A, 12 (48,0%) grupy B i 17 (26,56%) grupy C. Audycji telewizyjnych o tematyce religijnej nigdy [pyt. 32.6] nie ogląda 4 respondentów (16,0%) w grupie B i 38 (59,38%) z grupy C. Odpowiedzi nie udzieliły [pyt. 32.7] 24 osoby (43,64%) z grupy A, 2 z B (8,0%) i 2 z C (3,13%). Telewizja nie stanowi wyjątku – częściej oglądalność programów o tematyce religijnej deklarują osoby mieszkające w Kłodnicy „od zawsze”.

Oprócz tradycyjnych mediów, działalność ewangelizacyjna prowadzona jest również za pośrednictwem internetu³³. W sieci znaleźć można portale i strony o tematyce religijnej, wiele parafii wykorzystuje powszechność i dostępność internetu – również kłodnicka Parafia Podwyższenia Krzyża Świętego posiada swoją witrynę (<http://klodnica.rudaslaska.org/>). Pytanie 33 dotyczyło korzystania z parafialnej strony internetowej. Odpowiedź „tak, szukam informacji z historii parafii” [pyt. 33.1] wskazało 3 respondentów (5,45%) reprezentujących grupę A i 1 (1,56%) grupę C. Aktualności i ogłoszeń parafialnych [pyt. 33.2] na stronie kłodnickiej parafii szuka 26 ankietowanych (47,27%) z grupy A, 13 (52,0%) z grupy B i 35 (54,69%) z grupy C. Ze strony nie korzysta [pyt. 33.3] – odpowiednio 23 (41,82%), 11 (44,0%) i 26 (40,63%) respondentów. Nie uzyskano odpowiedzi [pyt. 33.4] – odpowiednio – w 3 (5,45%) 1 (4,0%) i 2 (3,13%) przypadkach. W świetle deklaracji internet wydaje się być medium najczęściej wykorzystywanym do uzyskiwania wiedzy na tematy religijne przez respondentów z grupy C – przynajmniej w zakresie aktualności i ogłoszeń parafialnych.

Wskazania respondentów dotyczące realizacji praktyk obowiązkowych (msza św., komunie św. wielkanocna), jak i nadobowiązkowych (zamawianie intencji mszalnych, osobista modlitwa, spowiedź, pielgrzymowanie, uczestnictwo

³² Obok katolickiej TV Trwam respondenci wymieniali kanał tematyczny telewizji publicznej – TVP Religia.

³³ Na temat wykorzystania technologii cyfrowych w dziele ewangelizacji zob. m.in. M. Świątkiewicz-Mośny, *Błogosławieni, którzy nie kliknęli a uwierzyli. Kościół katolicki w globalnej sieci*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007, s. 443 oraz A. Górny, *Galaktyka Internetu – globalny obszar nowych form religijności*, w: *Religia i religijność...*, s. 445-457.

w rekolekcjach, przyjmowanie kołędzy, korzystanie z publikatorów katolickich), w połączeniu z analizą wskaźników *dominantes* i *communicantes*, pozwalają na stwierdzenie, że uczestnictwo w życiu religijnym – w jego zróżnicowanych postaciach – jest w Kłodnicy przede wszystkim udziałem rdzennych mieszkańców parafii, a także osób zamieszkujących od wielu lat (respondenci grupy B). Wysoki odsetek deklaracji własnej religijności (82,81% wskazań „jestem wierzący/-a”), przekonanie o zbliżonej do poprzedniego pokolenia żarliwości religijnej (znaczeniu socjalizacji religijnej) oraz jej niezmienności (32,81% odpowiedzi „taka sama”) wśród respondentów grupy C nie znajdują bezpośredniego przełożenia na częstotliwość praktyk – zwłaszcza nadobowiązkowych.

7.2. Motywy uczestnictwa w życiu religijnym

W powszechnym mniemaniu religijność przejawiająca się „chodzeniem do kościoła” to uczestniczenie w nabożeństwach, wyznawanie wiary i zachowywanie przykazań. Jednak aktywność w jednej z wymienionych wyżej sfer, nie gwarantuje jednoczesnej religijności w pozostałych sferach³⁴. Jednym z powodów takiej sytuacji jest pluralizm społeczno-kulturowy, który osłabia tradycyjne więzi społeczne, umożliwiając przejście od sytuacji nacisku do sytuacji wyboru³⁵. Religijność z obszaru obowiązku zostaje przez współczesnych przeniesiona do sfery kultury konsumpcji czy wyboru³⁶, a wiara i więź z Kościołem powoli zostaje przekształcona we własne dziedzictwo, subiektywną matrycę przenikająca do głębi osobowości³⁷. Przekonania w sposób bezpośredni układają się na decyzje i działania.

Analiza form uczestnictwa w życiu religijnym kłodnickiej parafii wykazała zróżnicowany poziom ich intensywności w poszczególnych grupach badanych. Oprócz częstotliwości, równie istotnym czynnikiem religijności jest jednak jej motywacja. Na pytanie o znaczenie religii w swoim życiu „bardzo ważna” [pyt. 12.1] odpowiedziało 35 respondentów z grupy A (63,64%), 11 w B (44,0%) i 16 z grupy C (25,00%). Religia jest ważna [pyt. 12.2] dla – odpowiednio – 20, 13 i 36 osób (36,36%, 52,0% i 56,25%), „obojętna” [pyt. 12.3] dla 1 osoby z grupy B (4,0%) i 5 z grupy C (7,81%). Za „nieważną” [pyt. 12.4] uznało ją 3 respondentów z grupy C (4,69%), odpowiedź „trudno powiedzieć” wybrało w tej grupie

³⁴ Zob. R. Stark, Ch. Y. Glock, *Wymiary zaangażowania...*, s. 182.

³⁵ Zob. W. Piwowarski, *Demograficzne i społeczne uwarunkowania światopoglądu*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusiecki, Lublin 1989.

³⁶ Zob. G. Davie, *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, Kraków 2010, s. 205.

³⁷ Zob. J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie...*, s. 153.

4 respondentów (6,25%). Wyniki ukazują zdecydowanie mniejsze deklarowane znaczenie religii w życiu respondentów z grupy osób najkrócej zamieszkałych na terenie parafii (C), życie zgodne ze współczesną tendencją relatywizacji, subiektywizacji i prywatyzacji wszystkiego na rzecz wartości użytecznych, potrzebnych do bezproblemowego funkcjonowania tu i teraz³⁸. Uzyskane odpowiedzi korespondują z tezą, iż Polacy wyraźnie ujawniają własne potrzeby religijne, a jednocześnie ulega transformacji ich wiara rozumiana tradycyjnie, obwiedzona przez kościelne ramy i sformalizowana³⁹. Religia jest ważna, lecz nie najważniejsza, a perspektywa eschatologiczna w myśleniu i działaniu stopniowo ustępuje miejsca doczesności.

Wiara przeżywana dynamicznie, manifestowana w formie tzw. kościelności, jest jednym z najczęściej analizowanych fenomenów religijności. Należy jednak pamiętać, że kościelność jest tylko jednym z aspektów religijności, manifestacją postaw o zróżnicowanym natężeniu, których motywy jako niepoliczalne pozostają nierozpoznane. Niektórzy autorzy w sytuacji, gdy zaangażowanie i więź z Kościołem opierają się tylko na kontroli społecznej, przyzwyczajeniach i obyczaju, mówią wręcz o „niereligijnej kościelności”. Stąd tak ważne są motywy uczęszczania na niedzielną mszę. Jest ona „wypełnieniem obowiązku wobec Kościoła” [pyt. 16.1] dla 2 przedstawicieli grupy A (3,64%), 3 grupy B (12,0%) i 5 grupy C (7,81%). Motyw będący dostosowaniem się do ogólnego zwyczaju [pyt. 16.2] wskazuje 1 respondent (1,82%) z grupy A i 8 z grupy C (12,5%). Wymaganiami rodziny [pyt. 16.3] motywuje swoje uczestnictwo po 1 osobie z grupy A (1,82%) i C (1,56%). Msza święta jest „przeżyciem religijnym/spotkaniem z Bogiem” [pyt. 16.4] dla 45 (81,82%) respondentów w grupie A, 17 (68,0%) w grupie B i 29 (45,31%) w C. Stanowi spełnienie nakazu sumienia [pyt. 16.5] dla – odpowiednio – 6, 4 i 16 osób (10,91%, 16,0% i 25,0%). Odpowiedź „czymś innym” [pyt. 16.6] nie padła ani razu, natomiast „trudno powiedzieć” [pyt. 16.7] wskazał 1 respondent w grupie B (4,0%) i 2 (3,13%) w grupie C. Odpowiedzi nie uzyskano w 3 przypadkach (4,69%) w grupie C. Mimo iż praktyki religijne nie wyczerpują zagadnienia religijności, a ich intensywność nie stanowi o „jakości” wiary religijnej, to jednak zaprzestanie podstawowych praktyk prowadzi zazwyczaj do stopniowego zaniku religijności, utraty więzi z parafią, a finalnie – odejścia od Kościoła. Wysoki wskaźnik traktowania mszy św. jako przeżycia religijnego i spotkania z Bogiem (w grupie A 81,82%) pokazuje, że zamieszkiwanie w Kłodnicy od urodzenia sprzyja

³⁸ Zdaniem Tadeusza Bokszańskiego obserwowane „osłabienie znaczenia wierzeń religijnych i wzrost popularności światopoglądów materialistycznych skłaniają do przypisywania większego znaczenia kategoriom psychofizjologicznym w myśleniu o ludzkim świecie. Przekłada się to na tendencję do przypisywania poważniejszego znaczenia indywidualnym motywom działania, odczuwanym deprywacjom, potrzebom i pożądaniam”, T. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2006, s. 207.

³⁹ Zob. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego...*, s. 104.

indywidualnej, ale przeżywanej publicznie i masowo religijności oraz pozwala na przejście od motywowanego tradycją obowiązku ku osobistemu, osobowemu (świadomemu i wolnemu) wyborowi.

Interesujące – w kontekście coraz głośniejszej medialnie kontestacji i licznych pejoratywnych ocen zarówno przedstawicieli, jak i instytucji – są odpowiedzi na pytanie „czym Pani/Pana zdaniem przed wszystkim jest Kościół katolicki?”⁴⁰. Odpowiedź „instytucją strzegącą wiary i obyczajów” [pyt. 27.1] w poszczególnych grupach wskazało 3 (5,45%), 5 (20,0%) i 11 (17,19%) respondentów. Kościół jest „instytucją świętą z papieżem i duchowieństwem” [pyt. 27.2] dla 7 (12,73%), 3 (12,0%) i 6 (9,38%) przedstawicieli poszczególnych grup. „Wspólnotę wiernych” [pyt. 27.3] wskazało – analogicznie 42 (76,36%), 15 (60,0%) i 37 (57,81%) badanych. Zaledwie 1 przedstawiciel (1,82%) grupy A i 4 (6,25%) grupy C postrzegają Kościół jako „ogólnoswiatową organizację posiadającą również świeckie cele” [pyt. 27.4]. Odpowiedź „czym innym” [pyt. 27.5] wybrało po jednym przedstawicielu grupy A (1,82%) i C (4,69%), określając Kościół jako „wspólnotę z Papieżem i Urzędem Nauczycielskim Kościoła – to pozwala się rozwijać” czy też „chciwą organizację” (*sic!*). „Trudno powiedzieć” [pyt. 27.6] zaznaczyła 1 osoba reprezentująca grupę A (1,82%) i 3 (4,69%) z grupy C. Na pytanie nie odpowiedziało [pyt. 27.7] po dwóch respondentów (8,0%) z grupy B i C (3,13%). Najczęściej wskazywana odpowiedź (Kościół jako wspólnota wiernych) świadczy o poczuciu podmiotowości respondentów, zapewne identyfikujących się z hasłem „Kościół to My”, częściowo zaś traktujących Kościół jako instytucję usługową, nieraz doradczą, a nie normotwórczą – co skutkuje wybiórczym podejściem do religii⁴¹. Pytanie o Kościół jest zatem pytaniem o pryncypia wiary i religijności.

Równie ważnym, z punktu widzenia pytania o motywy uczestnictwa w życiu religijnym, jest poznanie opinii respondentów na temat wymagań Kościoła. Na pytanie „jakie znaczenie ma dla Pani/Pana ślub kościelny?” odpowiedź „spełnienie nakazu Kościoła” [pyt. 26.1] w poszczególnych grupach respondentów wybrało 12 (21,82%) oraz po 5 w grupie B (20,0%) i C (7,81%). Ślub

⁴⁰ Już dawno „Kościół w wysoko rozwiniętych społeczeństwach zachodnich stracił częściowo swoje integrujące znaczenie w zakresie formowania sposobów myślenia i przeżywania wielu spraw życia codziennego. Narasta konflikt między kościelnym i społecznym systemem wartości. Kościół stał się jedną z instytucji współzawodniczących na rynku dóbr symbolicznych. Można by powiedzieć za D. Savramisem, że społeczeństwa zachodnie nie mają już charakteru chrześcijańskiego, jednak w życiu codziennym tych społeczeństw daje się odkryć wiele chrześcijańskich wartości, a przynajmniej ich funkcjonalne ekwiwalenty”, J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie...*, s. 251-252.

⁴¹ Zob. *ibidem*, s. 81. „W selektywny podejściu do Kościoła nie dominują elementy w pełni świadomego i intelektualnego wyboru, wolnego od wszelkich determinant negatywnych i pozytywnych, lecz raczej motywacja pragmatyczna, w znacznej mierze nie uświadomiona, wywodząca się z konkretnych sytuacji i potrzeb życiowych współczesnego człowieka, z subiektywnie rozumianych wymogów cywilizacji współczesnej”, J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie...*, s. 80.

kościelny – w poszczególnych grupach – jest spełnieniem nakazu sumienia [pyt. 26.2] dla 11 (20,0%), 7 (28,0%) i 23 (35,94%) respondentów. Jako dostosowanie się do ogólnego zwyczaju [pyt. 26.3] ślub postrzega – analogicznie – po 2 respondentów w grupie A (3,64%) i B (8,0%) oraz 8 (12,50%) indagowanych osób z grupy trzeciej. Dostosowanie się do wymagań rodziny [pyt. 26.4] jest motywem sakramentalnego ślubu w jednostkowych przypadkach respondentów z grupy A (1,82%) i B (4,0%) oraz 2 deklaracji (3,13%) respondentów z grupy C. Odpowiedź „przeżyciem religijnym/spotkaniem z Bogiem” [pyt. 26.5] w poszczególnych grupach wskazało 24 (43,64%), 9 (36,0%) i 19 (29,69%) respondentów. Ślub kościelny jest „czym innym”⁴² dla – odpowiednio – 4 (7,27%), 1 (4,0%) i 1 (1,56%) osoby. Na pytanie nie odpowiedział [pyt. 26.6] 1 respondent z grupy A (1,82%) i 6 (9,38%) z grupy C. Odpowiedzi uzyskane na pytania dotyczące znaczenia oraz motywów zawierania ślubu kościelnego dowodzą wysokiej – we wszystkich grupach respondentów – oceny sakramentu stanowiącego rytuał przejścia⁴³.

Kolejne pytanie dotyczyło oceny kolędy („czym przede wszystkim jest dla Pani/Pana wizyta duszpasterska?”). Jest ona traktowana jako rutynowa wizyta księdza parafialnego [pyt. 29.1] przez – odpowiednio – 4 (7,27%), 6 (24,0%) i 26 (40,63%) respondentów. Wizytę duszpasterską jako okazję do nieformalnego porozmawiania z księdzem o sprawach rodzinnych [pyt. 29.2] postrzega 26 (47,27%) osób z grupy A, 2 (8,0%) z grupy B i 12 (18,75%) z grupy C. Aż 22 osoby z grupy A (40,0%) kolędę traktuje jako możliwość modlitwy w domu z udziałem księdza parafialnego [pyt. 29.3]. Odpowiedź tę wskazało 17 osób (68,0%) w grupie B i 16 (25,0%) w grupie C. Czworo respondentów (6,25%) z grupy C postrzega kolędę jako „tradycję”, „spotkanie z księdzem” lub okazję do poświęcenia nowo wybudowanego domu. Żadnej odpowiedzi [pyt. 29.5] nie wskazały 3 osoby (5,45%) w grupie A i 6 (9,38%) w grupie C. Respondenci grupy A kolędę częściej traktują w kategoriach religijnych (jako okazję do wspólnej modlitwy) oraz towarzyskich (umożliwiających zasięgnięcie porady w sprawach rodzinnych czy spędzenie czasu z osobą znaną i szanowaną w środowisku lokalnym), rzadziej jako coroczną, usankcjonowaną tradycją formalność⁴⁴. Postawa taka

⁴² Respondenci określali ślub kościelny jako „zaproszenie Boga do nowego życia, prośbą, by był w nim obecny i uświęcał miłość małżonków”, „zaproszenie Boga do życia małżeńskiego i rodzinnego; zaproszenie Boga do życia w rodzinie”, „oddanie Bogu nowej rodziny, umocnienie, zacerpnięcie łaski”, „obecność Boga w życiu codziennym, poczucie bezpieczeństwa i stabilności”, „usankcjonowanie sakramentu przez Boga”.

⁴³ Ślub jest – oprócz chrztu, komunii, bierzmowania i pogrzebu – jednym z pięciu rytuałów przejścia. W Polsce od wielu lat utrzymuje się wysoka stabilność religijnych praktyk jednorazowych, które są częścią etosu społecznego. Zob. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego...*, s. 106.

⁴⁴ Poprzedni proboszcz przez lata duszpasterzowania wypracował lokalny model przyjmowania kolędy. Obowiązkiem gospodarza było oczekiwanie na kapłana pod furtką sąsiadów, u których przyjmowana była kolęda, po czym towarzyszenie kapłanowi w drodze do własnego domu (niekiedy kilkunastometrowej). Brak obecności na zewnątrz stanowił afront i sygnał, że domownicy nie życzą sobie wizyty duszpasterskiej. Obyczaj ten rodził

rzadziej jest udziałem „nowych” mieszkańców Kłodnicy, którzy np. praktykując rzadko bądź czyniąc to w swoich dotychczasowych parafiach, nieraz nie znają terminu odwiedzin duszpasterskich⁴⁵.

Deklaracje znaczenia przypisywanego religii, mszy św., instytucji Kościoła oraz ocena sakramentalnego małżeństwa czy odwiedzin duszpasterskich świadczą o zróżnicowanych postawach respondentów poszczególnych grup. Rodowici kłodniczanie częściej wykazują silny związek z tradycją. Religia w życiu 63,64% ankietowanych w grupie A jest bardzo ważna, msza św. jest przeżyciem religijnym/spotkaniem z Bogiem dla 81,82% z nich, dla ponad $\frac{3}{4}$ ankietowanych (76,36%) Kościół stanowi przede wszystkim wspólnotę wiernych, a sakrament małżeństwa (dla 43,64% ankietowanych w tej grupie) – przeżycie religijne/spotkanie z Bogiem. Wizyta duszpasterska dla niemal połowy rdzennych parafian (47,27%) jest okazją do nieformalnego porozmawiania z księdzem o sprawach rodzinnych, 40,0% respondentom w grupie A daje możliwość modlitwy w domu z udziałem księdza parafialnego. Przytoczone wartości pozwalają sformułować tezę, iż motywy uczestnictwa w życiu religijnym większości respondentów pierwszej grupy mają charakter indywidualnego, opartego na tradycji – umocnionego w procesie socjalizacji – wyboru. Zgoda odmiennie wartości wskazań uzyskano w grupie najkrócej zamieszkałych w parafii, dla których religia jest sprawą ważną (56,25% wskazań) w mniejszym stopniu niż „bardzo ważną” (25,0% odpowiedzi). W tej grupie msza św. jest „przeżyciem

kuriozalne sytuacje, kiedy to nowozamieszkali kłodniczanie, niewtajemniczeni w lokalne niuanse, bezskutecznie oczekiwali na księdza w domu. Po zmianie proboszcza zwyczaj ten porzucono (choć jest on przez wielu parafian kontynuowany), co rodzi sytuacje innego rodzaju, np. otwarcie drzwi i wpuszczenie kołеды przez kompletnie zaskoczonych lokatorów, ubranych nieadekwatnie do chwili – np. w dres i basenowe klapki. Zdarza się to jednak wyłącznie wśród tych, którzy mieszkają w Kłodnicy od niedawna i nie zapoznali się z terminarzem kołеды, dostępnym w kościele parafialnym bądź na stronie internetowej. Pewna liczba sytuacji całkowitego zaskoczenia domowników przez śpiewających kołеды ministrantów anonsujących wizytę księdza spowodowała, że w rejonach nowej zabudowy Proboszcz z kilkudniowym wyprzedzeniem informuje o terminie kołеды za pośrednictwem wrzucanych do skrzynek pocztowych informacji.

Elżbieta Firlit zauważa, że „w parafiach wiejskich odwiedziny kołedowe pełnią jeszcze funkcję kontrolną wobec zbiorowości parafian (...), są nie tylko urzędową wizytą księdza jako przedstawiciela Kościoła na terenie parafii, ale często mają charakter osobowej styczności społecznej pomiędzy księdzem a mieszkańcami. (...) Połączenie wizyty duszpasterskiej z uaktualnianiem danych społeczno-demograficznych w ewidencji parafian osłabia aspekt duszpasterski wizyty a wzmacnia jej charakter urzędowy”, E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej*, Warszawa 1998, s. 126-127.

Kołęda jest także okazją do znaczącego w ciągu roku zasilenia zasobów finansowych parafii. Usankcjonowana tradycją ofiara pozwala nie tylko na dofinansowanie bieżącej działalności, ale także na realizowanie inwestycji. Niektórzy respondenci celowość odwiedzin duszpasterskich redukowali do ofiary pieniężnej, natomiast jej dobrowolność dla większości stanowi naturalne dopełnienie funkcji duszpasterskich, administracyjnych i towarzyskich.

⁴⁵ Taki argument, wątpliwy wobec dostępności planu odwiedzin duszpasterskich na parafialnej stronie internetowej, kilkakrotnie przytaczały osoby niedawno zamieszkałe w Kłodnicy.

religijnym/spotkaniem z Bogiem” dla 45,31% ankietowanych, a dla 25,0% stanowi spełnienie nakazu sumienia. Rzadziej – niż ma to miejsce w grupie A – Kościół postrzegany jest jako wspólnota wiernych (57,81% wskazań), za to dla 17,19% ankietowanych w grupie C stanowi „instytucję strzegącą wiary i obyczajów”. Dla co trzeciego ankietowanego (35,94%) ślub kościelny jest spełnieniem nakazu sumienia, a „przeżyciem religijnym/spotkaniem z Bogiem” dla 29,69% badanych. Dla 40,63% respondentów grupy trzeciej kolęda stanowi rutynową wizytę księdza parafialnego, tylko co czwarty (25,0%) widzi w niej możliwość modlitwy w domu z udziałem księdza. W tej grupie większość odpowiedzi ilustruje postawy nastawione na dokonywanie własnych wyborów, podporządkowane spełnianiu własnych potrzeb, rzadziej akceptujące narzucony przez Kościół porządek, a tym bardziej bezwarunkowo realizujące jego zalecenia. Odmienność postaw jest ilustracją postępującej zmiany społecznej, tego co Wojciech Świątkiewicz nazywa „zmaganiem się tradycji z wyborem”, gdzie ten ostatni nie oznacza zerwania z tradycją, stanowiąc raczej współczesną próbę jej interpretacji. „Dla znacznej części społeczeństwa religijne tradycje przekazywane w rodzinnym wychowaniu są właśnie «tradycją samą», odkurzaną na okoliczność świąt i innych uroczystości i jako świąteczny, czyli niepowседневny, depozyt traktowane”⁴⁶. Dla części respondentów motywy uczestnictwa w życiu religijnym mają charakter kulturowy, oparty na zwyczaju i tradycji, skąd całkiem blisko do przyzwyczajenia i rutyny. Elżbieta Firlit zwraca uwagę na toczoną przez socjologów religii debatę o postępującej sekularyzacji, szczególnie w odniesieniu do krajów Europy Zachodniej, ale równocześnie fałszywość tezy o nieuchronności związku nowoczesności z upadkiem religii (tzw. tezy sekularyzacyjnej)⁴⁷.

7.3. Znaczenie lokalnych wzorów religijności

Wierzący stanowią zasadniczą część polskiego społeczeństwa, tworzą je, nieustannie kształtując jego kulturowe, moralne, polityczne i religijne oblicze⁴⁸. Zaangażowane uczestnictwo możliwe jest przy pełnej akceptacji realizowanych wartości. Religia stanowi podstawowe źródło wartości osobistych, jednocześnie

⁴⁶ W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 158-159.

⁴⁷ Zob. E. Firlit, *Integracyjna funkcja religii w społeczeństwach przełomu XX i XXI w. z perspektywy socjologicznej*, w: *Instytucje religijne w krajach Unii Europejskiej. Wybrane problemy*, red. idem, Warszawa 2009, s. 266. Peter L. Berger dokonuje rewizji powszechnego w minionych dekadach, uproszczonego założenia o upadku religii, nasilającego się jakoby wraz z rozwojem procesów modernizacyjnych.

⁴⁸ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 201.

wartości religijne podlegają wpływowi kontekstu społecznego i do pewnego stopnia zmieniają się wraz z jego zmianą⁴⁹. Według Meredith B. McGuire każda „zmiana społeczna odnosi się do każdej przemiany we wzorach postępowania danej grupy czy społeczeństwa”⁵⁰. Zmianie ulegają nie tylko formy uczestnictwa w kulcie (religijności), ale także ich percepcja.

Dzięki swej powszechności rytuały religijne umożliwiają włączenie członków w obręb grupy, przypominają im o znaczeniach i obowiązkach, związanych z byciem „jednym z nas”⁵¹. Poprzez praktyki religijne dokonuje się kontrola społeczna⁵², obecność w kościele, czy przyjmowanie sakramentów jest doniosłym środowiskowo wydarzeniem (nieraz – jak się zdaje – ważniejszym dla obserwatorów niż głównego zainteresowanego) – wszak religijny wymiar osoby ludzkiej jest nieodłącznie związany z jej wymiarem społecznym⁵³. Poprzez praktyki, będące w istocie rytuałem religijnym, następuje pogłębienie więzi społecznej, rodzi się wspólnota religijna, zapewniająca poczucie sensu życia i zaspokajająca potrzeby alienacji. Rytuał przekazuje wartości religijne, umożliwiając jednocześnie ich internalizację⁵⁴. Zachowania rytualne związane są z całym życiem człowieka – od narodzenia po kres – oraz kluczowymi dziedzinami ludzkiej egzystencji – poczuciem wspólnoty lub jej braku, społecznej więzi lub konfliktu, *sacrum* i *profanum*⁵⁵. Nie dociekając intencji, stwierdzić należy, że w doniosłych momentach życia symbolika przejścia zyskuje rytualną, inspirowaną religijnie oprawę. Rytuał podkreśla wyjątkowość chwili, przypisuje się mu moc niemal magiczną (nieraz na granicy ortodoksji), a poprzez publiczny charakter posiada znaczenie więziotwórcze.

Jedno z pytań miało na celu poznanie opinii respondentów odnośnie znaczenia ślubu. Odpowiedź „ślub cywilny wystarczy, kościelny nie jest konieczny” [pyt. 25.1] wskazało 2 respondentów z grupy A (3,64%), 1 (4,0%) z grupy B oraz 6 (9,38%) z grupy C. Zdanie przeciwne („Ślub cywilny nie wystarczy, trzeba mieć także ślub kościelny” [pyt. 25.2] w poszczególnych grupach wyraziło – kolejno – 50 (90,91%), 22 (88,0%) i 45 (70,31%) respondentów. Najbardziej radykalne stanowisko („Żaden ślub nie jest potrzebny, aby założyć rodzinę” [pyt. 25.3]) zajął 1 (4,0%) respondent w grupie B i 3 (4,69%) w grupie C. Odpowiedź „trudno powiedzieć” [pyt. 25.4] wybrały 3 osoby (5,45%) z grupy A, 1 (4,0%) z grupy B i 8 (12,5%) z C. Odpowiedzi nie udzieliło 2 respondentów w grupie C (3,13%). Wyniki wskazują, że ślub

⁴⁹ Zob. J. M. Yinger, *Religia, kultura i społeczeństwo*, w: *Socjologia religii. Antologia...* (2003), s. 298.

⁵⁰ M. B. McGuire, M. B. McGuire, *Religia w kontekście...*, s. 283-284.

⁵¹ Zob. *ibidem*, s. 281.

⁵² *Ibidem*, s. 291.

⁵³ Zob. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 344.

⁵⁴ Zob. H. Mielicka, *Rytualizm jako forma religijności...*, s. 92.

⁵⁵ Zob. M. Sroczynska, *Miejsce rytuału religijnego w procesie socjalizacji*, w: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*, s. 106.

kościelny cieszy się wysokim statusem wśród badanych – w poszczególnych grupach 90,91%, 88,0% i 70,31% respondentów wskazało odpowiedź „ślub cywilny nie wystarczy, trzeba mieć także ślub kościelny”. Niemal co dziesiąty ankietowany (9,38%) z grupy C uważa, że ślub cywilny wystarczy, a kościelny nie jest konieczny, aby założyć rodzinę. Respondenci grup A i B prezentują nieco bardziej tradycyjne stanowisko w tej kwestii, korespondujące z nauczaniem Kościoła.

Pytanie 34 dotyczyło źródeł przekonań i postaw respondentów („Czym przede wszystkim kieruje się Pani/Pan w rozwiązywaniu własnych kłopotów i problemów moralnych?”), przy czym respondenci mieli wskazać jeden element spośród katalogu dziewięciu zaproponowanych odpowiedzi. Nauką Kościoła [pyt. 34.1] w poszczególnych grupach ankietowanych kieruje się 15 (27,27%), 4 (16,0%) i 1 (1,56%) osoba⁵⁶. Opinie i rady rodziny [pyt. 34.2] są drogowskazem dla – analogicznie – 5 (9,09%), 2 (8,0%) i 5 (7,81%) osób. Stosunkowo wysokie wskaźniki odnotowano w przypadku własnego sumienia⁵⁷ [pyt. 34.3], na które wskazało 28 (50,91%), 18 (72,0%) i 47 (73,44%) respondentów. Ustalone ogólnie sposoby postępowania [pyt. 34.4] są wyznacznikiem postępowania 1 (1,82%) respondenta z grupy A i 2 (3,13%) z grupy C. Radami spowiedników [pyt. 34.5] kieruje się 3 (5,45%) ankietowanych z grupy A i 1 (1,56%) z grupy C. Radami przyjaciół [pyt. 34.6] sugeruje się tylko jeden respondent (1,82%) z grupy A. Odpowiedź 34.7 dopuszczała wskazanie innego, poza wymienionymi w kafeerii możliwych odpowiedzi, motywatora rozwiązywania dylematów moralnych. Jedynie dwaj respondenci (po 1 z grupy B i C) wskazali, iż „w zależności od problemu korzystam z odp. 1-6” oraz poszukiwanie „odpowiedniej lektury”. Odpowiedź „trudno powiedzieć” [34.8] wskazało 2 (3,64%) respondentów

⁵⁶ Zdaniem Janusza Mariańskiego „ogólna akceptacja Kościoła nie jest równoznaczna z internalizacją wskazań i zaleceń Kościoła, a sama wiara z trudem znajduje w życiu katolików selektywnych swój instytucjonalny wymiar. Jeżeli nawet odkrywają swoją tożsamość z Kościołem jako jego część, to nie utożsamiają się konsekwentnie i w pełni z różnymi wzorami obowiązującymi wewnątrz tego Kościoła”, J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie...*, s. 188.

Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy są procesy sekularyzacji i pluralizacji społeczno-kulturowej, które „sprawiają, że religia i moralność coraz częściej tworzą odrębne systemy regulacji ludzkich zachowań. Moralność, która była powiązana z religią historycznie, empirycznie i systematycznie, traci swoje ontologiczne podstawy w religii. Coraz więcej ludzi nabiera przekonania, że można żyć bez Boga, a nawet można żyć lepiej”, idem, *Religia i moralność w społeczeństwie polskim – ciągłość i zmiana*, w: *Wartości, postawy i więzi...*, s. 269.

⁵⁷ Niezależność działania i subiektywizm postaw wynikają z faktu, że coraz powszechniej „poczucie prawa do swojskiej pojmowanej autonomii moralnej wyraża się w przekonaniu o ważności sumienia jako najbardziej prawomocnego źródła wyborów moralnych jednostki. Sumienie stanowi nadrzędną instancję wobec jakichkolwiek zewnętrznych autorytetów, z religijnymi włącznie”, idem, *Religia i moralność...*, s. 291.

z grupy A i 5 (7,81%) z grupy C. Nie uzyskano odpowiedzi [pyt. 34.9] w 2 przypadkach (3,13%) respondentów z grupy C.

Ponowoczesność sprawia, że dylematy moralne respondenci we wszystkich grupach – najsilniej w B i C – najczęściej rozwiązują na własną rękę (w swoim sumieniu, co może skutkować subiektywizmem moralnym), zaś – jak zauważa Wojciech Świątkiewicz – „globalizacja powoduje, że świat społeczności otulonych wszechogarniającym i stabilnym baldachimem religijnego uniwersum symbolicznego, zapewniającym im stabilność i wewnętrzną harmonię, porządek, bezpieczeństwo, bogactwo symbolicznych odniesień, rozpada się, podlegając segmentaryzacji, zmienności, niepewności reguł, dyferencjacji, selektywności, indywidualizacji i subiektywizującej interpretacji”⁵⁸. Wzrost znaczenia i roli indywidualnego sumienia w rozwiązywaniu konfliktów moralnych i podejmowaniu ważnych decyzji życiowych postępuje w społeczeństwie naznaczonym kryzysem autorytetów instytucjonalnych i urzędowych⁵⁹. Sumienie – niejednokrotnie utożsamiane przez respondentów z osobistymi przekonaniem, co ilustruje zjawisko autonomii o charakterze woluntarystycznym – staje się ostateczną instancją większości życiowych dylematów wymagających moralnych rozstrzygnięć. Zjawisko to jest rozpoznane i posiada obszerną literaturę⁶⁰.

Wartości domagają się hierarchizacji. Nawet w rozwichrzonym aksjologicznie świecie coś cenimy bardziej, lokujemy wyżej, pragniemy mocniej. Respondentów poproszono [pyt. 35] o określenie znaczenia, jakie mają dla nich poszczególne elementy życia osobistego i społecznego. Skala odpowiedzi pozwalała na przypisanie każdemu elementowi pierwszorzędno znaczenia (1), bardzo dużego znaczenia (2), dużego znaczenia (3), średniego znaczenia (4), małego znaczenia (5) lub bardzo małego znaczenia (6). Respondenci mogli także wskazać brak znaczenia (7), nie udzielić odpowiedzi (8), bądź wybrać opcję „nie dotyczy” (9). Rozkład akcentów i znaczeń dla poszczególnych obszarów i grup ilustruje poniższa tabela:

⁵⁸ W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 52.

⁵⁹ Zob. J. Mariański, *Religia i moralność...*, s. 290.

⁶⁰ Według Janusza Mariańskiego: „w sferze świadomości indywidualnej sumienie osobiste zastępuje powoli zewnętrzne autorytety, zarówno w dogmatyce, jak i etyce chrześcijańskiej”, idem, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 163.

W innym miejscu ten sam autor zauważa: „Kształtująca się w ponowoczesności indywidualizacja jako proces społeczny wiąże się z uwalnianiem się jednostek z historycznie ustalonych form społecznych i tradycyjnych więzi społecznych, z utratą dawnej pewności w zakresie znajomości wzorów działania i norm postępowania oraz tworzeniem się nowych więzi społecznych. Odchodzenie od tradycyjnie zorganizowanych społeczeństw ze społecznie zdeteminowanym przebiegiem życia jednostek, przypisanymi rolami społecznymi i wspólnymi normami oznacza wzrost autonomii jednostek i swoistą destrukuralizację społeczeństwa”, idem, *Religia w społeczeństwie...*, s. 175.

Tabela 8. Deklarowane znaczenie różnych elementów życia osobistego i społecznego

Grupa respondentów		A		B		C	
		liczba wskazań	odsetek wskazań	liczba wskazań	odsetek wskazań	liczba wskazań	odsetek wskazań
dzieci	pierwszorzędne znaczenie	36	65,45	14	56,00	48	75,00
	bardzo duże znaczenie	7	12,73	5	20,00	4	6,25
	duże znaczenie	2	3,64	1	4,00	0	0,00
	średnie znaczenie	0	0,00	1	4,00	0	0,00
	małe znaczenie	0	0,00	0	0,00	1	1,56
	bardzo małe znaczenie	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	brak znaczenia	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	brak odpowiedzi	2	3,64	3	12,00	6	9,38
	nie dotyczy	8	14,55	1	4,00	5	7,81
rodzina	pierwszorzędne znaczenie	42	76,36	13	52,00	49	76,56
	bardzo duże znaczenie	10	18,18	8	32,00	13	20,31
	duże znaczenie	1	1,82	2	8,00	1	1,56
	średnie znaczenie	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	małe znaczenie	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	bardzo małe znaczenie	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	brak znaczenia	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	brak odpowiedzi	2	3,64	1	4,00	1	1,56
	nie dotyczy	0	0,00	1	4,00	0	0,00

praca zawodowa	pierwszorzędne znaczenie	2	3,64	0	0,00	2	3,13
	bardzo duże znaczenie	18	32,73	8	32,00	26	40,63
	duże znaczenie	21	38,18	9	36,00	21	32,81
	średnie znaczenie	0	0,00	1	4,00	6	9,38
	małe znaczenie	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	bardzo małe znaczenie	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	brak znaczenia	2	3,64	0	0,00	0	0,00
	brak odpowiedzi	4	7,27	5	20,00	5	7,81
	nie dotyczy	8	14,55	2	8,00	4	6,25
czas wolny i wypoczynek	pierwszorzędne znaczenie	0	0,00	0	0,00	2	3,13
	bardzo duże znaczenie	13	23,64	5	20,00	16	25,00
	duże znaczenie	23	41,82	11	44,00	28	43,75
	średnie znaczenie	12	21,82	3	12,00	9	14,06
	małe znaczenie	2	3,64	1	4,00	2	3,13
	bardzo małe znaczenie	1	1,82	0	0,00	0	0,00
	brak znaczenia	1	1,82	0	0,00	0	0,00
	brak odpowiedzi	3	5,45	5	20,00	7	10,94
	nie dotyczy	0	0,00	0	0,00	0	0,00
przyjaciele	pierwszorzędne znaczenie	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	bardzo duże znaczenie	14	25,45	4	16,00	16	25,00
	duże znaczenie	18	32,73	10	40,00	24	37,50
	średnie znaczenie	17	30,91	6	24,00	16	25,00
	małe znaczenie	1	1,82	0	0,00	0	0,00
	bardzo małe znaczenie	1	1,82	0	0,00	0	0,00
	brak znaczenia	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	brak odpowiedzi	4	7,27	5	20,00	8	12,50
	nie dotyczy	0	0,00	0	0,00	0	0,00

wiera religijna	pierwszorzędne znaczenie	20	36,36	7	28,00	6	9,38
	bardzo duże znaczenie	23	41,82	6	24,00	13	20,31
	duże znaczenie	8	14,55	5	20,00	21	32,81
	średnie znaczenie	1	1,82	3	12,00	11	17,19
	małe znaczenie	0	0,00	0	0,00	3	4,69
	bardzo małe znaczenie	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	brak znaczenia	0	0,00	0	0,00	2	3,13
	brak odpowiedzi	3	5,45	4	16,00	8	12,50
	nie dotyczy	0	0,00	0	0,00	0	0,00
uczestnictwo w życiu parafii	pierwszorzędne znaczenie	7	12,73	1	4,00	0	0,00
	bardzo duże znaczenie	6	10,91	3	12,00	4	6,25
	duże znaczenie	19	34,55	5	20,00	5	7,81
	średnie znaczenie	15	27,27	8	32,00	26	40,63
	małe znaczenie	2	3,64	2	8,00	6	9,38
	bardzo małe znaczenie	2	3,64	0	0,00	7	10,94
	brak znaczenia	0	0,00	0	0,00	6	9,38
	brak odpowiedzi	4	7,27	6	24,00	10	15,63
	nie dotyczy	0	0,00	0	0,00	0	0,00
polityka i życie publiczne (władza, kariera)	pierwszorzędne znaczenie	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	bardzo duże znaczenie	0	0,00	1	4,00	1	1,56
	duże znaczenie	4	7,27	1	4,00	4	6,25
	średnie znaczenie	13	23,64	7	28,00	21	32,81
	małe znaczenie	11	20,00	4	16,00	11	17,19
	bardzo małe znaczenie	10	18,18	5	20,00	11	17,19
	brak znaczenia	6	10,91	3	12,00	6	9,38
	brak odpowiedzi	7	12,73	4	16,00	10	15,63
	nie dotyczy	4	7,27	0	0,00	0	0,00

majątek, dostatnie życie	pierwszorzędne znaczenie	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	bardzo duże znaczenie	3	5,45	1	4,00	7	10,94
	duże znaczenie	3	5,45	4	16,00	25	39,06
	średnie znaczenie	22	40,00	11	44,00	22	34,38
	małe znaczenie	9	16,36	4	16,00	3	4,69
	bardzo małe znaczenie	9	16,36	0	0,00	0	0,00
	brak znaczenia	4	7,27	0	0,00	0	0,00
	brak odpowiedzi	5	9,09	5	20,00	7	10,94
	nie dotyczy	0	0,00	0	0,00	0	0,00
pieniądze	pierwszorzędne znaczenie	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	bardzo duże znaczenie	4	7,27	1	4,00	6	9,38
	duże znaczenie	13	23,64	4	16,00	32	50,00
	średnie znaczenie	27	49,09	15	60,00	17	26,65
	małe znaczenie	4	7,27	0	0,00	2	3,13
	bardzo małe znaczenie	1	1,82	1	4,00	0	0,00
	brak znaczenia	1	1,82	0	0,00	0	0,00
	brak odpowiedzi	5	9,09	4	16,00	7	10,94
	nie dotyczy	0	0,00	0	0,00	0	0,00
Zainteresowania (pasje życiowe, hobby)	pierwszorzędne znaczenie	1	1,82	1	4,00	0	0,00
	bardzo duże znaczenie	8	14,55	3	12,00	16	25,00
	duże znaczenie	11	20,00	6	24,00	26	40,63
	średnie znaczenie	15	27,27	8	32,00	12	18,75
	małe znaczenie	7	12,73	1	4,00	3	4,69
	bardzo małe znaczenie	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	brak znaczenia	2	3,64	0	0,00	0	0,00
	brak odpowiedzi	9	16,36	6	24,00	7	10,94
	nie dotyczy	2	3,64	0	0,00	0	0,00

inne (co?)	pierwszorzędne znaczenie	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	bardzo duże znaczenie	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	duże znaczenie	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	średnie znaczenie	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	małe znaczenie	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	bardzo małe znaczenie	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	brak znaczenia	0	0,00	0	0,00	0	0,00
	brak odpowiedzi	43	78,18	24	96,00	60	93,75
	nie dotyczy	12	21,82	1	4,00	4	6,25

Źródło: badania własne

Porównanie wskazań przedstawicieli poszczególnych grup respondentów ilustruje różnice pomiędzy mieszkającymi w Kłodnicy „od zawsze”, przyjezdnymi oraz przybyłymi na przestrzeni ostatniej dekady (ściślej – po roku 2000). We wszystkich grupach dzieci [pyt. 35.1.] mają pierwszorzędne, bardzo duże bądź duże znaczenie dla ankietowanych. Nieznaczące różnice wynikają prawdopodobnie z odmiennej struktury wiekowej badanych. Podobnie jak w poprzednim pytaniu, ankietowani przywiązują duże znaczenie do rodziny [pyt. 35.2.]. Nieco niższy stopień afiliacji wykazali respondenci z grupy B, którzy przeprowadzili się do Kłodnicy w poszukiwaniu pracy, bądź wiążąc się z pochodzącym z parafii małżonkiem, których rodzina w węższym rozumieniu (rodzice, rodzeństwo) zamieszkuje niejednokrotnie w odległych rejonach Polski. Reprezentanci wszystkich grup respondentów przypisują bardzo duże lub duże znaczenie pracy zawodowej. Nieco wyższy odsetek wskazań odpowiedzi „bardzo duże znaczenie” wśród respondentów grupy C tłumaczyć można niższym średnim wiekiem ankietowanych, a tym samym aktywnością zawodową. W grupie A część respondentów związana z przemysłem wydobywczym, mimo relatywnie młodego wieku, w rubryce „sytuacja zawodowa” [pyt. 62] wskazywało odpowiedź „jestem emerytem/-tką” [pyt. 62.4], stąd tak znaczący (14,55%) odsetek wskazań „nie dotyczy”. Respondenci grupy C, nieco częściej niż pozostali, wskazywali bardzo duże i duże znaczenie przywiązywane do czasu wolnego i wypoczynku. Tylko w tej grupie część respondentów (3,13%) w kwestionariuszu zaznaczyło odpowiedź „pierwszorzędne znaczenie”, co prawdopodobnie wynika ze znacznego obciążenia obowiązkami zawodowymi. Skala znaczenia, jakie ankietowani przypisują przyjaciołom, różni się nieznacznie w poszczególnych grupach, jednak respondenci grupy A częściej wskazywali odpowiedzi świadczące o średnim, małym bądź całkowitym

braku znaczenia relacji przyjacielskich, wyżej cenionych wśród ankietowanych w grupie C. Odpowiedzi na pytanie o znaczenie wiary wskazują wyraźną polaryzację postaw. Wiara religijna posiada pierwszorzędne, bardzo duże bądź duże znaczenie dla zdecydowanej większości (92,73%) rdzennych mieszkańców Kłodnicy, nieco mniejsze dla respondentów z grupy B i najmniejsze dla ankietowanych z grupy ostatniej. W grupie C odnotowano wskazania małego znaczenia (4,69%), a nawet całkowitego braku znaczenia (3,13%) wiary w życiu respondentów. Podobnie jak w pytaniu o znaczenie wiary religijnej, odpowiedzi dotyczące znaczenia uczestnictwa w życiu parafii świadczą o silnym zróżnicowaniu akcentów wśród respondentów poszczególnych grup. Respondenci grupy A deklarują najwyższy poziom afiliacji, nieco niższy – respondenci grupy B. Dla zamieszkałych w Kłodnicy najkrócej uczestnictwo w życiu parafii przedstawia niższą wartość – niemal co dziesiąty z nich (9,38%) wybrał odpowiedź „brak znaczenia”. We wszystkich grupach dominują odpowiedzi świadczące o średnim, małym bądź bardzo małym znaczeniu przypisywanym polityce i życiu społecznemu. Tylko niektórzy respondenci w grupie B (4,00%) i C (1,56%) deklarowali bardzo duże znaczenie, jakie mają dla nich polityka i życie społeczne (władza, kariera). Wskazania w każdej z grup dowodzą silnego zdystansowania badanych od spraw publicznych. Respondenci grup B i C znacznie częściej deklarowali bardzo duże bądź duże znaczenie, jakie mają dla nich majątek i dostatnie życie. Jedynie wśród rodowitych kłodniczan odnotowano wskazania „bardzo małe znaczenie” (16,36%) oraz „brak znaczenia” (7,27%). Badani w grupie C wykazali najwyższy stopień atencji (59,38% wskazań „bardzo duże znaczenie” i „duże znaczenie”) wobec wartości materialnych (pieniędzy). W tej grupie brak ocen ambiwalentnych – tylko 3,13% wskazań „małe znaczenie”, niemal dwukrotnie mniejsze niż wśród respondentów grupy A (7,27%). Respondenci grupy C zdecydowanie częściej (65,63% odpowiedzi) wskazywali bardzo duże, bądź duże znaczenie, jakie przywiązywali do zainteresowań (pasji życiowych, hobby), jednak tylko w grupach A i B odnotowano wybór odpowiedzi „pierwszorzędne znaczenie” (odpowiednio 1,82% i 4,0%), podobnie jak opcję „brak znaczenia” (3,64%) oraz „nie dotyczy” (3,64%).

Wszystkie ankietowane grupy wysoko cenią najbliższą rodzinę, w tym dzieci, nieznaczące wahania postaw odnotowano w znaczeniu, jakie ankietowany przypisują pracy zawodowej, czasowi wolnemu i wypoczynkowi oraz przyjaściom. Wyraźną rozbieżność wykazują odpowiedzi na pytanie dotyczące wiary religijnej, której znaczenie respondenci z grupy A oceniali znacznie wyżej (niemal czterokrotnie częściej wskazując „pierwszorzędne znaczenie” i ponad dwukrotnie częściej wybierając „bardzo duże znaczenie”) niż respondenci z grupy C. Podobna sytuacja miała miejsce w pytaniu o znaczenie uczestnictwa w życiu parafii. Wysokie wskazania znaczenia uczestnictwa w życiu parafii [pyt. 35.7] wśród respondentów grupy A (i przeciwne w grupie C), potwierdzają tezę funkcjonującą w literaturze, iż poczucie identyfikacji z parafią związane jest

z ogólnym poziomem religijności oraz z identyfikacją ze wspólnotą Kościoła⁶¹. Politykę i życie publiczne (władzę, karierę) w każdej z grup wskazywało relatywnie niewielu respondentów, uznając je za mało znaczące, za to majątek i dostatnie życie wybrało – wskazując odpowiedź „bardzo duże znaczenie” – dwukrotnie więcej respondentów z grupy C niż A. Takie same proporcje wystąpiły przy pytaniu o pieniądze, które dla ankietowanych mają duże znaczenie oraz o zainteresowania (pasje życiowe, hobby). Tutaj również respondenci z grupy C dwukrotnie częściej wskazywali duże znaczenie niż ankietowani z grupy A. Żaden z respondentów nie był w stanie wskazać innych obszarów życia, którym przypisuje jakiegokolwiek znaczenie. Uzyskane wyniki wskazują, że w społeczeństwie współczesnym dokonuje się przewartościowanie, polegające na odchodzeniu od wartości powinnościowych w kierunku wartości samorozwojowych. Następuje ewolucja od moralności nakazów i zakazów ku moralności indywidualnych osądów⁶². Wskazania respondentów – szczególnie dotyczące czasu wolnego i wypoczynku, polityki i życia publicznego, majątku, dostatniego życia oraz pieniędzy – korespondują z wynikami innych badań, których konkluzją jest teza, iż nastawienie na realizację wyłącznie własnego dobra w dłuższej perspektywie rozbija najistotniejszą tkankę spajającą społeczeństwo – moralność⁶³.

Respondentów proszono o wskazanie trzech najważniejszych cech (wartości) przypisywanych rodzinie. Pytanie 36 miało charakter otwarty, a wśród odpowiedzi wymieniano m.in.: bezpieczeństwo, jedność, Kościół domowy, kształtowanie człowieka, kształtowanie uczuć i postaw, lojalność, miejsce odpoczynku, miejsce wychowania dzieci, miłość, moralność, naukę wypełniania przykazania miłości Boga i bliźniego, oddanie, odpowiedzialność, oparcie, pobożność, podstawę sensu istnienia, pomoc, pracowitość, prawdomówność, przekazywanie doświadczeń następcom, przekazywanie wiary i wartości, religijność, rozsądek, siłę, spełnienie, spokój, stabilizację, szacunek, szczerość, uczciwość, uczciwość, umiejętność wybaczenia, wiarę, wierność, własne miejsce na ziemi, wsparcie, wspólne spędzanie czasu, wspólnotę, wzajemne zrozumienie, wzajemny szacunek, zaufanie, zgodę, zrozumienie, źródło wspólnych radości, życie zgodnie z nauką Kościoła. W poszczególnych grupach wskazywano te same bądź podobne wartości (cechy) przypisywane rodzinie. Badanie wykazało wysoki poziom afiliacji rodziny we wszystkich grupach.

⁶¹ Zob. A. Kasperek, *Znaczenie locum w czasach globalizacji na przykładzie stosunku Polaków do parafii*, w: *Religia i religijność...*, s. 232.

⁶² Zob. T. Adamczyk, *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, w: *Wartości, postawy i więzi...*, s. 244.

⁶³ Zob. E. Budzyńska, *Podzielane czy dzielące? Wartości społeczeństwa polskiego*, w: *Wartości, postawy i więzi...*, s. 51. Zob. także: É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, Warszawa 1999, s. 502-503.

Religia jest ważnym elementem życia respondentów, dyskusja na tematy religijne może być symptomem żywotności religijności respondentów i ich rodzin. Często na tematy religijne ze współmałżonkiem [pyt. 13.1] rozmawia 23 respondentów z grupy A (41,82%) oraz 12 z grupy B (48,0%) i 3 (18,75%). Rzadko dyskutuje 17 z grupy A (30,91%), 7 z B (28,0%) i 34 z C (53,13%). Wcale na te tematy nie rozmawia po 1 osobie z każdej grupy (1,82%, 4,0% i 1,56%). Nie udzieliło odpowiedzi – odpowiednio – 14, 5 i 26 respondentów (25,45%, 20,0% i 40,63%). Tematy religijne w rozmowach z własnymi dziećmi [pyt. 13.2] często porusza 20 respondentów z grupy A (36,36%), 12 z B (48,0%) i 22 z C (51,56%). Rzadko rozmawiają rodzice należący do pierwszej grupy respondentów (21 wskazań, 38,18%), grupy B (6 respondentów, 24,0%) i C (22 osoby, 34,38%). Wcale tematów religijnych w rozmowach z dziećmi nie porusza – odpowiednio – 2, 1 i 3 respondentów (3,64%, 4,0% i 4,69%). Sytuacja ta z różnych względów, takich jak stan cywilny czy status rodzinny, nie dotyczyła 6 respondentów z grupy A, 3 z B i 10 z C (10,91%, 12,0% i 15,63%). Odpowiedzi nie uzyskano w przypadku 6 respondentów z grupy A (10,91%), 3 z grupy B (12,0%) i 7 z C (10,94%). Tematy religijne w rozmowach z rodzicami często porusza 15 respondentów z grupy A (27,27%), po 5 z grupy B (20,0%) i C (7,81%). Rzadko w przytoczonych okolicznościach rozmawia – odpowiednio – 17, 7 i 34 respondentów (30,91%, 28,0% i 53,13%), zaś wcale 4 respondentów z grupy A (7,27%) i 8 z grupy C (12,5%). Odpowiedzi „nie dotyczy” udzieliło – analogicznie – 13 (23,64%), 4 (16,0%) i 4 (6,25%) respondentów. Brak odpowiedzi odnotowano w 6 przypadkach w grupie A (10,91%), 9 w B (36,0%) i 13 w C (20,31%). Z przyjaciółmi [pyt. 13.4] często na tematy religijne rozmawia 14 respondentów z grupy A (25,45%), 6 z grupy B (24,0%) i 10 z grupy C (15,63%). Rzadko takie rozmowy przeprowadza – konsekwentnie – 26 (47,27%), 10 (40,0%) i 31 (48,44%) respondentów. Odpowiedzi nie udało się uzyskać w 15, 9 i 23 przypadkach (27,27%, 36,0% i 35,94%). Tematy religijne często są przedmiotem rozmów z kolegami w pracy, szkole czy uczelni [pyt. 13.5] w 5, 3 i 5 przypadkach (9,09%, 12,0%, 7,81%). Rzadko w środowisku nauki lub pracy tematy religijne porusza 20 respondentów z grupy A (36,36%), 8 z grupy B (32,0%) i 31 z C (48,44%). Wcale na tematy religijne nie rozmawia w pracy 12 respondentów (21,82%) z grupy A, 5 (20,0%) z grupy B i 13 (20,31%) z grupy C. Badane okoliczności nie dotyczą 9 (16,36%), 1 (4,0%) i 3 (4,69%) respondentów. Brak odpowiedzi w 9 (16,36%), 8 (32,0%) i 12 (18,75%) przypadkach.

Ograniczony w środowiskach pozarodzinnych dyskurs religijny dowodzi dychotomii między religijnymi i świeckimi aspektami życia, co jest przejawem wyłączania aktywności religijnych ze sfery życia zawodowego i ograniczania ich wyłącznie do „przestrzeni” kościelnej oraz sfery życia prywatnego⁶⁴.

⁶⁴ Zob. J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie...*, s. 92. Badania wskazują, że „institucjonalizowana religijność kościelna jest w Polsce formą dominującą, a przejawy niewidzialnej,

W tej ostatniej łatwiej respondentom przychodzi rozmawiać na tematy religijne z dziećmi (zapewne w celach wychowawczych, rzadziej – poznawczych) niż ze współmałżonkiem czy przyjaciółmi.

W parafii posługę pełnią świeccy szafarze najświętszego sakramentu – ich liczba w roku 2012 podwoiła się, wzrastając do czterech. Instytucja szafarza funkcjonuje w Kłodnicy – parafii o jednoosobowej obsadzie duszpasterskiej – od kilkunastu lat, można zatem powiedzieć, że nie jest elementem nieznanym, nowym czy obcym w społeczności parafialnej. Na pytanie „czy akceptuje Pan/Pani udzielanie komunii św. przez osobę świecką?” twierdząco [pyt. 22.1] odpowiedziało 46 (83,64%) respondentów z grupy A, 19 (76,0%) z grupy B i 35 (54,69%) z grupy C. Odpowiedź przeciwną [pyt. 22.2] wybrało – odpowiednio – 3 (5,45%), 4 (16,0%) i 14 (21,88%) badanych. „Trudno powiedzieć” [pyt. 22.3] w poszczególnych grupach odpowiedziało 5 (9,09%), 2 (8,0%) i 10 (15,63%) badanych. Brak odpowiedzi [pyt. 22.4] miał miejsce jeden raz (1,82%) w grupie A i pięciokrotnie (7,81%) w grupie C. Przyzwyczajenie do instytucji Nadzwyczajnego Szafarza Najświętszego Sakramentu zdaje się skutkować wysokim poziomem akceptacji (zwłaszcza wśród respondentów grupy A) udzielania komunii św. przez osobę świecką. Najmłodszy stażem parafianie częściej wykazywali zdystansowanie, zapewne spowodowane nową sytuacją, w jakiej się znaleźli.

Odpowiedzi uzyskane na pytania dotyczące znaczenia, jakie respondenci przypisują sakramentowi małżeństwa, różnym obszarom życia (pracy zawodowej, przyjaciołom, hobby, wierze, wartościom materialnym etc.), pytania o cechy rodziny, wskazanie instancji pomocnej w rozwiązywaniu dylematów moralnych, o częstotliwość prowadzenia dyskusji na tematy religijne oraz akceptację instytucji szafarzy w parafii, pozwalają na wskazanie różnic poglądów badanych w poszczególnych grupach. Potwierdzenie zyskuje spostrzeżenie poczynione w toku wcześniejszych badań o bardziej ortodoksyjnych, respektujących tradycję i spełniających umowne kryteria „normalności” poglądach i postawach rdzennych mieszkańców parafii. Odmienne nastawienia odnotowano wśród respondentów mieszkających w Kłodnicy od niedawna. Wydaje się, że w ich przypadku dominuje poczucie podmiotowości i większej autonomii w obszarze wyborów moralnych, a gdy idzie o dyskurs religijny – oczekiwanie wzajemności w sprawach postrzeganych jako głęboko osobiste.

nieokreślonej, nieskrępowanej formami instytucjonalnymi, niesprecyzowanej, rozproszonej czy postmodernistycznej religijności są dopiero *in statu nascendi*”, idem, *Udział katolików świeckich w życiu parafii (założenia i rzeczywistość)*, Płock 2008, s. 82.

ROZDZIAŁ 8

Aspekt religijny i kulturowy tożsamości lokalnej

Teza, iż ateizm nie mieści się w kulturze narodowej Polaków¹, koresponduje z opinią, że socjologowie definitywnie rozstali się z tezą o historycznym zaniku religii². Badania, których wyniki zostały opisane w części empirycznej, wykazały nie tylko zróżnicowany poziom żywotności religijnej Kłodnicy, ale także znaczenie identyfikacji, dokonującej się poprzez religijne autodeklaracje oraz kościelne afiliacje, stanowiące wskaźnik odtwarzania indywidualnej tożsamości kulturowej, umożliwiającej ulokowanie w przestrzeni społecznej i odniesienie do innych³ – w analizowanym przypadku – pozaparafialnych grup.

¹ Zob. F. Adamski, *Ateizm w kulturze polskiej*, Kraków 1993, s. 16. Wśród elementów tworzących tożsamość społeczną niektórzy badacze wymieniają aż dziesięć płaszczyzn (perspektyw): 1) psychologiczną – stopień indywidualnej identyfikacji z regionem; 2) socjologiczną – funkcjonowanie w społecznej świadomości podziału „my” i „on”; 3) ekonomiczną – wspólnotę gospodarowania, ekonomię regionalną, kooperację i konkurencję międzyregionalną; 4) politologiczną – względnie stałe preferencje wyborcze mieszkańców regionu; 5) historyczną – związek indywidualny i społeczny z dziejami regionu, jego bohaterami i instytucjami historycznymi; 6) antropologiczną i etnograficzną – wyznacznikiem tożsamości jest gwara, strój, obyczaje, zwyczaje; 7) geograficzną – przypisanie do terytorium, do przestrzeni i miejsca; 8) urbanistyczno-architektoniczną – dominujące w regionie formy budowlane i rozwiązania urbanistyczne; 9) światopoglądową – postawę religijną i etyczną wspólną dla danego kręgu kulturowego; 10) ekologiczną – samoświadomość środowiska przyrodniczego, zob. A. Śliz, M. Szczepański, *Tożsamość jednostkowa i zbiorowa w procesie metropolizacji*, w: *Stalość i zmienność tożsamości*, red. L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, R. Szwed, Lublin 2010, s. 277. Zob. także: M. Szczepański, W. Słezak-Tazbir, *Region i społeczność lokalna w perspektywie socjologicznej*, w: *Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa*, t. 1, red. W. Świątkiewicz, Katowice 2010, s. 19-21 oraz E. Jarmoch, *Wiara i religijność*, w: *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, red. N. L. Adamczuk, E. Firlit, W. Zdaniewicz, Warszawa 2013, s. 41.

² Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 17. Przekonanie o śmierci religii jako warunku *sine qua non* modernizacji i postępu społecznego było powszechne przez większość dwudziestego wieku (zob. J. Domaradzki, *Ethos pracy w doktrynie i praktyce Opus Dei*, Kraków 2010, s. 57), jednak zakwestionowaniem tezy o zanikaniu religii jest uznanie jakim cieszy się religia w sferze prywatnych przekonań i odczuć, funkcjonujące w socjologii jako teza indywidualizacyjna, J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, s. 185.

³ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010, s. 140. Grace Davie – nie negując wpływu na tworzenie i rozwój społeczeństw – twierdzi, że określenie roli religii w tym procesie nigdy nie będzie ostateczne. Zob. G. Davie, *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, Kraków 2010, s. 188.

8.1. Znaczenie tożsamości w budowaniu społeczności lokalnej

W swoim życiu jednostka pozostaje i wciąż staje się członkiem różnych grup, kręgów społecznych, a poprzez takie wielostronne uczestnictwo w życiu społecznym przyczynia się do wzbogacenia swej tożsamości⁴. Jest dzieckiem, współmałżonkiem, rodzicem, sąsiadem, pracownikiem, klientem, pasażerem, petentem, pacjentem, słuchaczem, widzem, wyborcą, a także parafianinem. Religia jako fakt kulturowy jest jednocześnie „czymś więcej niż modelem życia związanym z tym, co uświęcone i ostateczne. Jak zauważył Durkheim, należy patrzeć na nią również jako na organizację społeczną jednoczącą w Kościoł tych, którzy mają wspólne przekonania religijne”⁵. W czasach radykalnego zwrotu nowoczesnej kultury w stronę subiektywizmu⁶ oraz widocznego kurczenia się obszarów wpływu religii, socjologowie obserwują wciąż skłonność do manifestowania pozytywnych autoidentyfikacji religijnych i masowe uczestnictwo w kulcie. Według Janusza Mariańskiego nawet w środowiskach społecznych tradycyjnie dystansujących się od Kościoła ateizm przestał być modny, natomiast akceptowalne stało się deklarowanie dystansu wobec Kościoła instytucjonalnego⁷. W tym kontekście sformułowane przed kilkudziesięciu laty przekonanie Émile Durkheima, że integracja i dobro kolektywu jest sensem życia religijnego⁸, nabiera nowego sensu.

⁴ Zob. K. Dolińska, *Kryteria narodowej autoidentyfikacji Ślązaków a problem tożsamości (w świetle badań empirycznych)*, w: *Odmiany tożsamości*, red. R. Szwed, L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, Lublin 2010, s. 81.

⁵ J. M. Yinger, *Religia, kultura i społeczeństwo*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Kraków 2003, s. 297.

⁶ Zob. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 2002, s. 32. Zob. także: G. Davie, *Socjologia religii*, s. 211.

⁷ Zob. J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 99. Owocem ponowoczesności są m.in.: religijność *à la carte*, niereligijna kościelność oraz nieuświadomiona herezja, czyli niespójność w doborze przekonań i praktyk, stanowiąca efekt socjalizacji, kiedy to „oficjalny model religii jest zapośredniczony przez osoby ważne w życiu dziecka: rodziców, przyjaciół, nauczycieli, osoby duchowne. Dziecko może być wystawione na relatywnie niespójny wybór opowieści, ostrzeżeń, obrazów, grózb i przykładów”, M. B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, tłum. S. Burdziej, Kraków 2012, s. 143-144.

„Oddalanie się od modelu ortodoksyjnego katolicyzmu określał Piwowarski mianem nieświadomego heretyzmu. (...) Dzisiaj to samo zjawisko nazywane jest indywidualizacją, selektywnością lub prywatyzacją wiary”, M. Libiszowska-Żółtkowska, *Paradygmat religijności w społeczeństwie przemysłowym*, w: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*, red. A. Wójtowicz, Warszawa 2004, s. 66.

⁸ Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005, s. 52.

Przekraczając prywatną, autystyczną rzeczywistość, religia służy integracji tego, co indywidualne, ze światem intersubiektywnym, publicznym i wspólnotowym⁹. Podobnie jak narodowość i język, religia decyduje o odrębności, specyfice i tożsamości, stanowi dziedzictwo kulturowe, ustanawia wzory społeczne¹⁰, a jednocześnie współtworzy szczególny rodzaj więzi społecznej, jaką jest więź lokalna. W małych homogenicznych społecznościach – takich jak Kłodnica – środowisko rodzinne w sposób naturalny narzuca podział na swoich i obcych, którym przyznaje się odrębne uprawnienia i obowiązki, co najpełniej ujawnia się w życiu codziennym, w sposobach życia i bezpośrednich stycznościach społecznych¹¹. Kościelność nie jest wolna od owych podziałów, uzewnętrznia się w stosunkach wchodzących w zakres organizacji formalnej, z drugiej zaś strony sprzyja integracji, rodzi poczucie przynależności, tworzy więź społeczną opartą na infrastrukturze instytucjonalnej¹² – parafii. Silne więzi spajające wspólnotę sprzyjają kształtowaniu się tożsamości grupowej i przywiązaniu do społeczności¹³. Analizę znaczenia tożsamości w budowaniu społeczności lokalnej Kłodnicy poprzedzić wypada opisem cech charakterystycznych poszczególnych grup badanych.

Zakres przedmiotowy kwestionariusza wywiadu socjologicznego wykorzystanego w trakcie badań uzupełniała część obejmująca dane demograficzno-społeczne. W badaniach społecznych zmienne mikrostrukturalne, określające społeczno-ekonomiczną sytuację respondentów są istotnymi determinantami postaw moralnych¹⁴. Informacje zawarte w metryczce są istotne o tyle, że – jak zauważa Wojciech Świątkiewicz – wykształcenie, płeć czy wiek są czynnikami, które mają bezpośredni związek z odpowiedziami na pytanie o stosunek do wiary i praktyk religijnych. Na ogół kobiety, ludzie starsi i zamieszkujący w mniejszych ośrodkach, częściej deklarują zachowania zgodne z oczekiwaniami

⁹ Zob. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 358.

¹⁰ Zob. I. C. Brown, *Człowiek i kultura*, w: *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Kraków 2009, s. 282-283.

¹¹ Zob. P. Rybicki, *Więź społeczna i jej przemiany*, w: *Socjologia. Lektury*, s. 135, 138-139. Zob. także: P. Rybicki, *Struktura społecznego świata*, Warszawa 1979.

¹² Zob. A. Niesporek, *Organizowanie społeczności lokalnej. Szkice socjologiczne*, Warszawa 2013, s. 85. Zob. także: A. Kłoskowska, *Kultura masowa*, Warszawa 1983.

¹³ Zob. A. Niesporek, *Organizowanie społeczności lokalnej...*, s. 97. Andrzej Niesporek zauważa, że silne więzi wspólnotowe, nieformalne wartości i normy etyczne wspólne dla członków określonej grupy i umożliwiające im skuteczne współdziałanie, sprzyjają rozwojowi ekonomicznemu, zob. ibidem, s. 89-90 i 98. Zob. także: F. Fukuyama, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, Warszawa-Wrocław 1997, s. 20 oraz F. Fukuyama, *Kapitał społeczny*, w: *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, red. L. E. Harrison, S. P. Huntington, Poznań 2003, s. 175.

¹⁴ Zob. A. Jasińska-Kania, *Wartości i normy moralne a procesy przemian w Polsce i w Europie*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 27.

mi kościelnego modelu religijności¹⁵. W opinii badaczy wiek jest najsilniejszym wyznacznikiem rygoryzmu we wszystkich sferach moralności: w największym stopniu obywatelskiej, następnie – społecznej, a dalej – osobistej¹⁶.

Strukturę wieku [pyt. 54] badanych ilustruje tabela:

Tabela 9. Struktura wieku respondentów w poszczególnych grupach ankietowanych

wiek	18–24	25–34	35–44	45–54	55–64	65–
A	7	5	12	9	12	10
B	0	4	6	8	4	3
C	8	9	30	13	3	1

Źródło: badania własne

W trzeciej grupie respondentów (C) najwięcej osób reprezentuje średnie pokolenie, co odpowiada charakterystyce społecznej środowiska osób, które w ostatnim czasie (po roku 2000) zamieszkały w Kłodnicy.

Oprócz wieku istotnym, zwłaszcza z punktu widzenia wyników uzyskanych w pytaniach z zakresu obyczajowości seksualnej, jest stan cywilny badanych. Spośród 144 respondentów 21 to osoby samotne (kawalerowie/panny), 110 to osoby związane sakramentalnym węzłem małżeńskim, 6 osób pozostaje w związku cywilnym, 5 osób to wdowcy/wdowy, 2 osoby są rozwiedzione, żadna osoba nie wskazała opcji „w separacji”.

¹⁵ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*, Katowice–Wrocław 1997, s. 135.

Statystyczny obraz polskiej religijności, funkcjonujący w literaturze, jest następujący: im większa miejscowość, tym niższy poziom religijności. Bardziej religijne są kobiety, z kolei najmniej religijne pokolenie to osoby w wieku 25-45 lat, a więc stosunkowo najbardziej aktywne życiowo i zawodowo. Jedynie 8% Polaków ma wyższe wykształcenie i niemal połowa z nich nie praktykuje. Sytuacja zawodowa nie wiąże się z poziomem religijności. Nie ma zależności między stanem cywilnym, a poziomem religijności. Im więcej dzieci, tym silniejsza religijność. Co druga (47%) osoba pochodząca z rodziny inteligenckiej nie praktykuje niemal w ogóle. Mieszkanie na wsi i w małych miastach powoduje wyższy poziom religijności, podobnie bycie kobietą i starszy wiek. Nie ma wpływu natomiast ani wykształcenie, ani dochód. Polacy chodzą do kościoła i praktykują przede wszystkim ze względu na swój osobisty stosunek do Kościoła jako instytucji, zob. T. Szawiel, *Postawy i orientacje społeczne polskich katolików w trzy lata po rozpoczęciu reform politycznych i ekonomicznych*, w: *Od kościoła ludu do kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, I. Borowik, W. Zdaniewicz, Kraków 1996, s. 52-60.

¹⁶ Zob. A. Jasińska-Kania, *Wartości i normy moralne...*, s. 27.

Stan cywilny [pyt. 56] respondentów w poszczególnych grupach opisuje tabela:

Tabela 10. Stan cywilny respondentów w poszczególnych grupach ankietowanych

stan cywilny	A	B	C
kawaler/panna	10	2	7
żonaty/zamężna (ślub kościelny)	40	20	49
żonaty/zamężna (tylko ślub cywilny)	2	0	4
wdowiec/wdowa	2	2	4
rozwódzony/rozwódzona	1	1	0
w separacji	0	0	0
brak odpowiedzi	0	0	0

Źródło: badania własne

Charakterystyka statusu cywilnego respondentów związana jest ściśle ze strukturą wieku ankietowanych. W każdej z grup badanych przeważają osoby zamężne bądź żonate, które zawarły związek sakramentalny.

Liczebność gospodarstw domowych stanowi jedną ze zmiennych warunkujących rezultaty badawcze. W pytaniu 57 respondentów poproszono o podanie liczby osób pozostających w gospodarstwie. Odpowiedzi przedstawia tabela:

Tabela 11. Struktura gospodarstw domowych respondentów w poszczególnych grupach ankietowanych

liczba osób w gospodarstwie domowym	A	B	C
1	3	1	1
2	6	1	5
3	13	8	17
4	11	9	23
5	11	4	9
6	9	2	0
7	2	0	0

Źródło: badania własne

Najczęściej występującym modelem, zwłaszcza w trzeciej grupie respondentów (C), jest rodzina z dwojgiem dzieci. Przypadki wieloosobowych gospodarstw domowych, liczących co najmniej 5 osób, obejmowały rodziny z trojgiem dzieci bądź rodziny wielopokoleniowe.

Liczbę osób pozostających na utrzymaniu respondentów [pyt. 58] w poszczególnych grupach ilustruje tabela:

Tabela 12. Liczba osób na utrzymaniu respondentów w poszczególnych grupach ankietowanych

liczba osób na utrzymaniu	A	B	C
0	25	5	21
1	1	5	12
2	16	10	12
3	6	2	7
4	6	3	11
5	1	0	1
6	0	0	0
7	0	0	0

Źródło: badania własne

Liczba osób pozostających na utrzymaniu respondentów, choć wpływa na deklarowany status materialny, nie stanowi zmiennej różnicującej w istotny sposób poszczególne grupy respondentów.

Na pytanie, kto mieszka we wspólnocie mieszkaniowej [pyt. 59], respondenci udzielali następujących odpowiedzi:

Tabela 13. Struktura rodzin respondentów w poszczególnych grupach ankietowanych

kto zamieszkuje we wspólnocie mieszkaniowej	A	B	C
współmałżonek	39	18	54
dziecko (dzieci)	18	21	50
rodzice	16	3	10

teściowie	1	4	1
wnuki	6	3	1
osoba samotna	2	1	1
pozostałe osoby (jakie?)	0	0	0

Źródło: badania własne

Rodowici kłodniczanie (respondenci z grupy A) częściej żyją w rodzinach wielopokoleniowych (co najmniej dwupokoleniowych), co uwarunkowane jest głównie warunkami lokalowymi.

Pytanie 60 dotyczyło wykształcenia respondentów. Tabela zawiera wskazania w poszczególnych grupach:

Tabela 14. Struktura wykształcenia respondentów w poszczególnych grupach ankietowanych

wykształcenie	A	B	C
podstawowe	2	2	0
zasadnicze zawodowe	17	3	4
średnie	19	13	16
pomaturalne	3	2	1
wyższe	14	5	43

Źródło: badania własne

Respondenci grupy C – przedstawiciele średniego pokolenia, specjaliści i przedsiębiorcy – legitymują się najwyższym poziomem wykształcenia¹⁷, które stanowi zmienną zależną, statystycznie obniżającą poziom religijności społeczeństwa polskiego¹⁸. Wykształcenie jest także istotnie powiązane z wiekiem – starsze pokolenie, liczniej reprezentowane przez respondentów z grupy A,

¹⁷ Socjologowie już dawno zauważyli następującą prawidłowość: „W katolicyzmie polskim poziom wykształcenia świeckiego jest odwrotnie proporcjonalny do wykształcenia religijnego. Znaczy to, że im wyższe wykształcenie, tym większa ignorancja w sprawach religii i Kościoła”, W. Piwowarski, *Demograficzne i społeczne uwarunkowania światopoglądu, w: Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1989. Zob. także: W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, s. 68.

¹⁸ Maria Libiszowska-Żółtkowska stwierdza, że im wyższy poziom wykształcenia, tym niższy wskaźnik religijności. Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*, Warszawa 1991, s. 92.

dorastało w czasach, gdy udokumentowane kompetencje zawodowe nie były warunkiem posiadania pracy¹⁹, a obowiązki gospodyni domowej stanowiły dominujący scenariusz życiowy kobiet, wychowujących kilkoro dzieci. Maria Libiszowska-Żółtkowska zauważa, że „osoby niewykształcone, pozbawione poczucia dystansu między poziomem wiedzy naukowej a religijnej, rzadziej doświadczają rozterek światopoglądowych o podłożu intelektualnym. Raczej bierniej i bardziej bezrefleksyjnie akceptują i interioryzują – przekazywany w rodzinie i Kościele – system wierzeń”²⁰. To środowisko o silnym, opartym na socjalizacji rodzinnej, przekazie religijnym i związanej z tradycją moralności.

Respondentów zapytano o wykonywaną profesję [pyt. 61]. W grupie A znaleźli się: elektronik, fizjoterapeutka, fryzjerka, gastronom, geolog, gospodyni domowa, górnik (3 osoby), hotelarz, krawcowa, księgowa, liternik-dekorator, mechanik (2), nauczyciel (6), pielęgniarka (2), polonista, pracownik biurowy, pracownik produkcyjny, pracownik socjalny, rencista, sprzątaczką, sprzedawca, stolarz (2), strażak, studentka, technik ekonomista, technik elektryk, tokarz (2), urzędnik i zarządca nieruchomości. Respondentami z grupy B byli: fotograf, górnik (3), krawcowa, księgowa, nauczyciel (3), pielęgniarka, pracownik biurowy, pracownik fizyczny, pracownik umysłowy, technik ekonomista i technik-mechanik. W grupie C odnotowano następujące zawody: dziennikarz, ekonomista (4), elektromonter, farmaceutka, gospodyni domowa, informatyk, inżynier (2), inżynier górnik, inżynier mechanik, mechanik samochodowy, menadżer, nauczyciel (8), operator maszyn, pedagog, pielęgniarka, pracownik biurowy (2), prawnik (2), przedsiębiorca, ratownik medyczny, serwisant, socjolog, specjalista zamówień publicznych, specjalista zarządzania przedsiębiorstwem produkcyjnym, ślusarz, technik ekonomista, technik żywienia zbiorowego oraz uczennica. Trzecia grupa respondentów wykazuje największy poziom zróżnicowania profesji²¹.

Podobnego zdania jest Robert Szwed, który relacjonując wyniki badań empirycznych zauważa, że wraz ze wzrostem poziomu wykształcenia respondentów spada poparcie dla obecności wartości chrześcijańskich w kulturze polskiego społeczeństwa, wzrasta zaś przekonanie o konieczności wyzwolenia jej spod wpływu jakiegokolwiek religii, zob. R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa. Studium empiryczne na temat związków pomiędzy tożsamością społeczno-kulturalną a stosunkiem do obcych*, Lublin 2003, s. 179.

¹⁹ Przypadki kontynuacji tego trendu odnotować można w Kłodnicy, gdzie kilku znanych autorowi młodych ludzi, o znaczącym potencjale intelektualnym, zatrudniło się w pobliskiej kopalni „Halemba”, by uzyskać niezależność materialną bądź założyć rodzinę. W takiej sytuacji aspiracje edukacyjne zazwyczaj bezpowrotnie schodzą na dalszy plan.

²⁰ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii...*, s. 93.

²¹ Pluralizacja i specjalizacja zawodów respondentów najkrócej mieszkających w Kłodnicy ilustruje spostrzeżenie dokonane niegdyś przez Wojciecha Świątkiewicza: „(...) w grupie ludności napływowej tendencja do awansu jest silniejsza; niższy jest także odsetek ludności rodzimej w grupie mającej wyższe wykształcenie”, W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 76.

Sytuacja zawodowa respondentów [pyt. 62] przedstawia się następująco:

Tabela 15. Sytuacja zawodowa respondentów w poszczególnych grupach ankietowanych

sytuacja zawodowa	A	B	C
pracuję zawodowo	26	16	49
jestem bezrobotny/-a	1	2	0
jestem rencistą/-tką	1	0	0
jestem emerytem/-tką	17	5	3
prowadzę gospodarstwo domowe	4	1	4
uczę się	6	0	7
inna sytuacja	0	1	0
brak odpowiedzi	0	0	1

Źródło: badania własne

Znacząca grupa emerytów w grupie A wynika ze struktury wieku ankietowanych, ale także z faktu pracy w przemyśle wydobywczym. Osoby te, mimo relatywnie niskiego wieku, w sytuacji uzyskania świadczeń emerytalnych najczęściej nie kontynuują aktywności zawodowej, należy jednakże odnotować fakt podejmowania przez część emerytowanych górników pracy w kopalni – nieraz na dotychczasowych stanowiskach, jednak zatrudnionych przez świadczące usługi w formie *outsourcingu* firmy zewnętrzne. Skala tego zjawiska nie była przedmiotem analizy.

Respondentów poproszono o określenie swojej sytuacji materialnej [pyt. 63]. Autodeklaracje w oparciu o katalog możliwych odpowiedzi kształtowały się następująco:

Tabela 16. Deklarowana sytuacja materialna respondentów w poszczególnych grupach ankietowanych

sytuacja materialna	A	B	C
bardzo dobra	0	0	6
dobra	22	11	43
średnia	30	11	10
zła	1	3	0

bardzo zła	0	0	0
trudno powiedzieć	1	0	1
brak odpowiedzi	1	0	4

Źródło: badania własne

W dwóch pierwszych grupach respondentów (A i B) dominuje deklarowana średnia sytuacja materialna. Respondenci z grupy C – w większości pracujący zawodowo, nierzadko na własny rachunek – wskazywali najczęściej dobrą sytuację materialną. Wyniki uzyskane na drodze empirii korespondują częściowo z rezultatami innych badań²², ilustrują jednak odrębność i specyfikę środowiska lokalnego, którego portret socjologiczny różni się, jeśli zestawić cechy charakterystyczne rodowitych kłodniczan (grupa A), respondentów zamieszkających w Kłodnicy przed (grupa B) oraz po (grupa C) roku 2000.

Religia i religijność zajmują poczesne miejsce w budowaniu tożsamości społeczności lokalnej. W społeczeństwach przednowoczesnych ich wpływ na wartości i normy stanowił swoisty imperatyw. Religijny „parasol ochronny” rozciągał się na wszystkie obszary życia indywidualnego i zbiorowego, nadając im znaczenie i sens oraz pozwalając na łatwą – wolną od zniekształceń subiektywizmu – interpretację rzeczywistości²³. Religia powodowała, że obraz świata ujęty w ramy zapewniał ład interakcyjny w obrębie społeczności, co gwarantowało stabilność tożsamości podmiotów interakcji w ich trajektorii życia²⁴.

²² Podsumowując badania z początku lat 90. ub. wieku, Tadeusz Szawiel zauważa, że „osoby religijne nie stanowią «awangardy» społeczeństwa polskiego. Przeważają wśród nich kobiety, osoby starsze (pokolenie 50-latków i powyżej), w tym już niepracujące, niżej wykształcone, mieszkające w mniejszych miastach i na wsi. Mają one więcej dzieci (na co wpływa także niższy poziom wykształcenia). Są nieco ubożsi (na co wpływa i niższy poziom wykształcenia, i zamieszkiwanie poza dużymi miastami, i większa liczba dzieci). Ale religijni nie tworzą też getta ani nie stanowią jakiegoś «ogona» społeczeństwa polskiego: co dziesiąty mieszkańców dużego miasta i co dziesiąta osoba z wyższym wykształceniem należy do najbardziej religijnych. Może jednak niepokoić to, że ludzie młodzi i pokolenie 26-45 lat, a więc najbardziej aktywni życiowo i zawodowo, są stosunkowo mniej religijni niż starsi; niemal połowa polskiej inteligencji (osób z wyższym wykształceniem) nie praktykuje; to nie rodziny inteligentckie czy rodziny, w których ojciec ma wykształcenie średnie, skutecznie przekazują wiarę dzieciom, ale rodziny, w których ojciec ma co najwyżej wykształcenie podstawowe”, T. Szawiel, *Postawy i orientacje społeczne...*, s. 91-92.

Wojciech Świątkiewicz odnotowuje niższy poziom integracji społecznej parafii, spowodowany ruchami migracyjnymi, co niekorzystnie wpływa na żywotność religijną, zob. W. Świątkiewicz, *Praktyki religijne jako wyraz żywotności religijnej parafii (na przykładzie parafii św. Barbary w Chorzowie)*, w: *Z dziejów parafii św. Barbary w Chorzowie. Materiały sesji naukowej zorganizowanej 19 X 1996 r. w stulecie drugiej konsekracji kościoła*, red. J. Myszor, Chorzów 1998, s. 99-100.

²³ Zob. T. Adamczyk, *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, w: *Wartości, postawy i więzi...*, s. 240.

²⁴ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 38.

Tradycja, której nośnikiem jest także sfera odniesienia do *sacrum*, zapewniała legitymizację funkcjonującym stylom życia, kodeksom postępowania, systemom przekonań, zapewniając jednocześnie powszechnie akceptowane symbole tożsamości grupowej²⁵. Poczucie sensu i przynależności do wspólnoty religijnej współkonstituowało tożsamość grupy. Ukształtowany w drodze historycznych doświadczeń ład ludzkich działań zbiorowych, podporządkowanych wzorom i normom, kształtujących oceny i przekonania, wpływających na decyzje i działania, poprzez internalizację²⁶ kształtował tożsamość zbiorowości budującą społeczność. Świat i życie z pewnością nie były proste, ale prawdopodobnie mniej skomplikowane, niż ma to miejsce obecnie. W obliczu indywidualizacji zjawisk kulturowych – przechodzących coraz śmielej w sferę intymnych, osobistych przeżyć i wyborów – kultura staje się atrybutem jednostek wyposażonych coraz częściej w więcej niż jedną tożsamość grupową. Komunikacja staje się bardziej zindywidualizowana, poddana personalnemu, subiektywnemu wyborowi, wyznaczonemu przez przynależność do wspólnego kręgu kulturowego²⁷.

Według Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej ludzie współcześni „nie tyle odchodzą od Boga, ile poszukują Go na własną rękę, czerpiąc ze wszystkich dostępnych im inspiracji. Wykroczenie w poszukiwaniach i religijnych interpretacjach świata i swojego w nim miejsca poza kanon wyznaczony przez naukę społeczną i katechizm Kościoła katolickiego nie jest już interpretowane jako odstępstwo czy herezja, ale jako wolność wyboru”²⁸. W obliczu zmiany społecznej i wciąż zmieniających się wzorów życia społecznego przynależność religijna stanowi obecnie korelat zjawisk kulturowych, zaś „kultura jest kostiumem, w jaki religia jest ubierana i w jaki religia sama się przyodziewa”²⁹. Sytuacja monopolu instytucji kościelnych, w zakresie definiowania i interpretowania rzeczywistości w świadomości współczesnego człowieka, uległa erozji w społeczeństwie pluralistycznym, gdzie sens i znaczenie obszarom zinstytucjonalizowanym w społeczeństwie wyznaczają różne, także pozareligijne wartości³⁰. Funkcja społeczno-integracyjna praktyk religijnych, choć nadal znacząca w procesie budowania tożsamości³¹, została znacząco osłabiona.

²⁵ Zob. P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, tłum. J. Konieczny, Kraków 2007, s. 74-75.

²⁶ Zob. A. Kłosowska, *Kultura*, w: *Socjologia. Lektury*, s. 291-292.

²⁷ Zob. K. K. Przybycień, *Tożsamość społeczno-kulturowa w dobie cywilizacji informacyjnej*, w: *Stalość i zmienność...*, s. 302.

²⁸ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Paradygmat religijności...*, s. 66.

²⁹ W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 61.

³⁰ Zob. J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 56. José Casanova zauważa, że emancypacja sfer świeckich wobec instytucji i norm religijnych pozostaje ogólnym trendem nowoczesnej struktury, zob. J. Casanova, *Religie publiczne...*, s. 353.

³¹ Zob. J. Mariański, *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian*, w: *Postawy społeczno-religijne Polaków...*, s. 63-64 i 99.

8.2. Dynamika tożsamości lokalnej

Obserwowana dyferencjacja aksjologiczna i związany z nią pluralizm światopoglądowy powodują, że religia konkuruje z innymi systemami interpretacji życia: humanistycznymi, agnostycznymi, materialistycznymi i ateistycznymi³². Swoisty rynek różnorodnych ideologii i filozofii życia, realizowany w społeczeństwie pluralistycznym, może prowadzić do zmiany modelu religijności, a z pewnością przyczynia się do osłabienia związków religijności z moralnością³³. Badania ogólnopolskie pozwoliły na sformułowanie tezy, iż w niektórych środowiskach pełna identyfikacja z Kościołem przestaje być oczywistością kulturową, mimo iż zdecydowana większość Polaków wciąż deklaruje silne z nim relacje³⁴.

Praktyki religijne, choć nie zawsze świadczą o religijnej vitalności, niewątpliwie stanowią uprzywilejowany sposób społecznej ekspresji religijności³⁵. Wiedza uzyskana na podstawie analizy kwestionariuszy wywiadów, przeprowadzonych z ekspertami społecznymi wywiadów pogłębionych, analizy dokumentów oraz prowadzonej obserwacji pozwalają na sformułowanie teorii dotyczącej istnienia kulturowych wzorów religijności, właściwych miejskiej społeczności lokalnej i podlegających procesowi zmiany społecznej.

Główną hipotezą było istnienie kulturowych wzorów religijności charakterystycznych dla społeczności lokalnej Kłodnicy, zawierających silne elementy charakterystyczne dla społeczności typu wiejskiego [H 1]. Odpowiadające hipotezie pytanie badawcze było następujące: „Czy istnieją kulturowe wzory religijności charakterystyczne dla Kłodnicy?” [P 1]. Pierwsza hipoteza została zweryfikowana w procesie badawczym, który wykazał istnienie lokalnych wzorów religijności.

Należy do nich przede wszystkim kościelność realizowana w formie praktyk obowiązkowych, rzadziej – głównie przez rdzennych parafian – pobożnościowych. Istotnym, z punktu widzenia ładu społecznego, jest miejsce zajmowane w kościele oraz kolejność uczestnictwa w ofierze (*offertorium*) i procesjach odbywanych z okazji świąt wielkanocnych czy Bożego Ciała. Mężczyźni zajmują miejsca niemal wyłącznie w ławkach z lewej strony świątyni, natomiast niepodzielnie dominują na chórze, gdzie jedyną kobietą jest organistka. Wśród części starszych wiekiem i stażem małżeństw dominuje zwyczaj odrębnego zajmowania miejsc – po lewej i prawej stronie kościoła (odpowiednio: „męskiej”

³² Zob. idem, *Kościół w społeczeństwie...*, s. 201-203.

³³ Zob. idem, *Religia i moralność w społeczeństwie polskim – ciągłość i zmiana*, w: *Wartości, postawy i więzi...*, s. 273.

³⁴ Zob. idem, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 373.

³⁵ Zob. ibidem, s. 48.

i „żeńskie”). Podczas mszy św. obowiązuje uświęcony tradycją porządek – dopiero po przejściu ostatniego mężczyzny, procesję ofiarną rozpoczynają kobiety, pozostawiające w ławkach zewnętrzne atrybuty kobiecości w postaci torebek (rzecz nie do pomyślenia w wielu innych parafiach, co świadczy o istnieniu w Kłodnicy kapitału społecznego i jego emanacji – zaufania), natomiast dzierżące w złożonych dłoniach książeczki do nabożeństwa (z których zazwyczaj nie korzystają – wszak znają teksty pieśni na pamięć). Tłok panujący podczas składania ofiary sprzyja wymianie powitalnych uścisków dłoni (mężczyźni) oraz spojrzeń, prawdopodobnie oceniających fryzury i garderobę (kobiety). Ilekroć msza św. sprawowana jest za parafian, procesję ofiarną inauguruje najstarszy wiekiem mężczyzna obecny w kościele, natomiast gdy ofiara sprawowana jest w intencji konkretnej osoby, przywilej ten przysługuje intencjebiorcy i jego najbliższemu, a dalej rodzinie, sąsiadom³⁶, współpracownikom itp. Kolejność stanowi odwzorowanie struktury społecznej, a powtarzalność sankcjonuje ład społeczny. Uczestnictwo w ofierze jest skrzętnie odnotowywane w pamięci beneficjenta, zaś liczba uczestników świadczy o jego pozycji społecznej.

Od kilku lat procesję ofiarną poprzedza symboliczne przyniesienie do ołtarza pateny wypełnionej komunikantami, które przed mszą wierni zamierzający przystąpić do komunii św. przełożyli z pojemnika znajdującego się na stoliku się pod chórem. Kapłan sprawujący ofiarę przejmuje patenę z rąk intencjebiorcy bądź bliskiej mu osoby, gorzej gdy podczas mszy sprawowanej za parafian stojący najbliżej nie poczuwają się w obowiązku zanieśienia pateny do ołtarza. Zdarza się to na tyle często, że funkcję tę w sposób nieformalny przejęło kilka osób, które mimo iż nie stoją najbliżej stolika, odważnie podejmują zadanie. Mechanizm dystansowania się przez część obecnych w kościele od jakiegokolwiek odpowiedzialności za przebieg liturgii nosi znamiona niereligijnej kościelności, przywiązania do tradycji religijnej warunkowanego nie religijne, lecz kulturowo³⁷.

Kolejność uczestnictwa w procesjach wokół kościoła czy też ulicami Kłodnicy posiada usankcjonowany tradycją porządek. Procesję otwiera niesiony przez ministranta krzyż, po nim kroczy troje dzieci niosących sztandarek parafialnej grupy Dzieci Maryi, poczet sztandarowy górników (z wizerunkiem św. Barbary), dalej mężczyźni, ministranci młodsi i starsi, świeccy szafarze

³⁶ Wojciech Świątkiewicz zwraca uwagę na rolę kręgów sąsiedzkich w procesach socjalizacji pierwotnej. Zob. W. Świątkiewicz, *Popękana tożsamość*, w: *Religijność mieszkańców Warszawy*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, T. Zembrzusi, Warszawa 2007, s. 124. Zob. także: W. Świątkiewicz, *Więzi sąsiedzkie a życie publiczne*, w: *Obywatel w lokalnej społeczności. Studia i szkice socjologiczne*, red. M. Szczepański, A. Ślíz, Tychy–Opole 2004

³⁷ Zdaniem Andrzeja Kasperka niereligijna kościelność stanowi przykład reinterpretacji religijnej tożsamości, czego konsekwencją okazuje się zarazem daleko idący proces redefinicji kulturowej tożsamości, zob. A. Kasperek, *Wymiary zaangażowania religijnego mieszkańców Katowic – studium socjologiczne*, w: *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Warszawa 2009, s. 194.

Najświętszego Sakramentu, niesiony przez mężczyzn baldachim chroniący kapłana i monstrancję, a na końcu kobiety i rodziny z dziećmi. W procesjach Bożego Ciała i jego oktawy przed Najświętszym Sakramentem kroczą ubrane w specjalne, liturgiczne stroje dzieci pierwszokomunijne, sypiące kwiaty.

Znaczącym – w świadomości zwłaszcza rdzennych parafian – przywilejem, odwzorowującym wysoki status społeczny, jest niesienie baldachimu podczas procesji Zmartwychwstania i Bożego Ciała. Zadanie to przez lata wypełniały te same osoby, nawet – jak świadczy dokumentacja fotograficzna z różnych lat – w identycznej konfiguracji. Również budowa ołtarzy stawianych z okazji uroczystości Bożego Ciała, mimo iż procesja co roku wiedzie innymi ulicami (jednak ilość kombinacji jest ograniczona), następowała zazwyczaj w tych samych miejscach. Zapłatą za trudy organizacji oraz koszty przygotowania specjalnych konstrukcji i ozdób było uznanie proboszcza i szacunek parafian. Powierzenie budowy ołtarzy tym samym rodzinom czy wspólnotom z jednej strony stanowiło nobilitację, gdyż dowodziło zaufania duszpasterza, z drugiej zaś strony skutkowało mechanizmem uwalniania się wielu osób od odpowiedzialności za działania na rzecz wspólnoty. Przez lata przywilejem obarczano bowiem tych samych, nielicznych parafian.

Podobny scenariusz dotyczył organizacji nabożeństwa „Żniwnego”, tradycyjnie sprawowanego przy kaplicy znajdującej się przy ul. Mikołowskiej. Trudy organizacji – sprzątnięcia, ewentualnych napraw i wystroju kapliczki – a po jego zakończeniu ugoszczenia proboszcza – podejmowała zwykle ta sama rodzina, mimo iż w Kłodnicy było kilku gospodarzy pracujących na roli i zajmujących się hodowlą. Tradycyjnie plenerowe nabożeństwo sprawowane jest zawsze w niedzielę po niedzieli odpustowej, która w parafii przypada po 14 września. Udział w nabożeństwie stanowi zaś kulturowy wzór religijności charakterystyczny dla Kłodnicy.

Interesujące poznawczo są zachowania wiernych w kościele. Oczywiście w ciągu roku układ obecności Najświętszego Sakramentu zamkniętego w tabernakulum, zostaje podczas Triduum Paschalnego naruszony. Niewielkie rozmiary kościoła oraz ustanowiona latami przyzwyczajęń tradycja sprawiają, że w Wielki Czwartek, na pamiątkę uwięzienia Jezusa, monstrancja umieszczona zostaje w tzw. ciemnicy, której funkcję spełnia wnęka po prawej stronie kościoła, zlokalizowana mniej więcej w połowie jego długości, w której znajduje się konfesjonał oraz wyjście awaryjne. Z kolei w Wielki Piątek Najświętszy Sakrament, na pamiątkę śmierci Odkupiciela, przeniesiony zostaje do wnęki znajdującej się po lewej stronie świątyni, gdzie aranżowany jest tzw. Boży Grób. Szacunek okazywany Chrystusowi eucharystycznemu nakazuje wiernym uklęknąć i wykonanie znaku krzyża przed Najświętszym Sakramentem, co często w przypadku przyjezdnych lub praktykujących sporadycznie nie ma miejsca – osoby te przechodzą nieświadomie przed monstrancją, przyklękając

przed pustym w tych dniach tabernakulum. Choć odczytanie umiejscowienia *sacrum* samo w sobie nie stanowi lokalnego wzoru religijności, umiejętność oczekiwanego zachowania się jest wskaźnikiem odczytania lokalnej specyfiki i tożsamości. Dowodzi wtajemniczenia właściwego swoim bądź obcym, którzy pomyślnie przeszli etap kulturowej inicjacji.

Specyfiką parafii jest także modlitwa odmawiana wspólnie przed rozpoczęciem niedzielnej mszy świętej. Koronkę do Bożego Miłosierdzia inicjuje i prowadzi jedna z najstarszych parafianek, wieloletnia katechетка, duchowa wychowawczyni kilku pokoleń kłodniczan, osoba obdarzona szacunkiem i ciesząca się sympatią środowiska lokalnego. Postać nestorki parafii idealnie ilustruje model autorytetu w zbiorowości.

Wspólna modlitwa jest, obok uczestnictwa w praktykach nadobowiązkowych (nabożeństwa różańcowe, roratnie, majowe, fatimskie, droga krzyżowa, Gorzkie żale, nieszpory, adoracje Najświętszego Sakramentu), świadectwem charakterystycznej dla Kłodnicy żywotności religijnej, realizującej model tradycyjnej religijności kulturowej, manifestującej się spełnianiem praktyk oraz trwałością motywowanych tradycją wzorów religijności³⁸.

Drugiemu pytaniu badawczemu ([P 2] „Czy dokonuje się zmiana kulturowych wzorów religijności charakterystycznych dla Kłodnicy?”) przyporządkowana była hipoteza [H 2], zakładająca dokonywanie się zmian kulturowych wzorów religijności charakterystycznych dla Kłodnicy. Hipoteza ta również uzyskała potwierdzenie w toku badań, a zmiany wzorów religijności mają różnicowany charakter i intensywność.

W obszarze kościelności miejsce zajmowane w świątyni dla wielu – zwłaszcza młodych i nowych parafian – przestało być kwestią przyzwyczajenia i nie-pisanego kodeksu, a wynika z pragmatyzmu – zajmowane są miejsca wolne, bez rozróżniania strony „męskiej” i „żeńskej”. Małżeństwa siadają wspólnie z dziećmi, które w odległych czasach grupowały się bliżej ołtarza. Najmłodszy stażem parafianie (wedle przyjętej nomenklatury respondenci grupy „C”) nie obawiają się wzroku obecnych w sytuacji, gdy w poszukiwaniu miejsca siedzącego zmuszeni są przejść do przodu kościoła, stanąć między ławkami czy przejechać wózkami przez zatłoczony przedsionek.

Ta grupa najrzadziej zamawia intencje mszalne – badania wykazały, że rdzenni kłodniczanie czynią to trzykrotnie częściej, a zamieszkali w parafii przed rokiem 2000 (grupa B) – prawie dwukrotnie częściej³⁹. Co piąty (21,88%)

³⁸ Zob. A. Kasperek, *Religijność na Górnym Śląsku w perspektywie sporu między tezą sekularyzacyjną i desekularyzacyjną. Próba bilansu badań socjologicznych w latach 1988-2008*, w: *Socjologia życia religijnego. Tradycje badawcze wobec zmiany kulturowej*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2010, s. 155. Zob. także: A. Kasperek, *Wymiary zaangażowania religijnego mieszkańców Katowic...*

³⁹ Zob. wyniki uzyskane w trakcie badań, opisane w rozdz. 6.: Intencje mszalne [pyt. 5.3] zamawia – odpowiednio – 42, 11 i 17 respondentów (76,36%, 44,0% i 26,56%), nie zamawia

parafianin, legitymujący się najkrótszym stażem zamieszkania w parafii, w ogóle nie zamawia intencji mszalnych. Coraz częściej ofiary eucharystyczne sprawowane są „za parafian”, co wprawdzie jest okazją do manifestacji opisanej nieco wcześniej struktury i swoistego ładu społecznego (najpierw mężczyźni, potem kobiety), ale z czym wiąże się także konkretny, merkantylny wymiar, dotyczący zmniejszających się przychodów parafii z tytułu ofiar pieniężnych.

Uczestnictwo w procesjach ofiarnych (*offertoriach*) przestaje być oczywistością kulturową. Nawet podczas mszy sprawowanej w intencji parafian, część z nich – zwłaszcza przedstawiciele grupy C – pozostaje na swoich miejscach, nie czując się zobowiązanymi do złożenia ofiary i oddania czci Chrystusowi eucharystycznemu w taki sposób. Z kolei usankcjonowany tradycją porządek procesji Zmartwychwstania lub Bożego Ciała coraz częściej – mniej lub bardziej świadomie – bywa kontestowany przez mężczyzn uczestniczących w nich u boku swych partnerek czy wspólnie z dziećmi. Niedostępne dla płci żeńskiej wciąż pozostaje czoło procesji. Dotychczas nie podjęto próby zmiany tradycji inaugurowania orszaku przez grupę mężczyzn.

Wydaje się, że przedstawiciele parafian najkrócej mieszkających w Kłodnicy częściej i chętniej podejmują się zanieśienia do ołtarza pateny z komunikantami, co może wynikać z faktu, iż co dziesiąty z nich (9,38%) w przeszłości był zaangażowany w młodzieżowe ruchy religijne, w których ta dalece symboliczna forma uczestnictwa wiernych w liturgii była często stosowana. Z drugiej strony osoby te wykonują zawody wymagające wysokiej samooceny i asertywności, co skutkuje umiejętnością zachowania się w sytuacjach, gdy wiele osób śledzi każdy ruch i gest.

Zmiana kulturowa uzewnętrznia się także podczas uroczystości kościelnych. Ważnym elementem liturgii Wielkiej Soboty jest procesja Chrystusa Zmartwychwstałego, obecnego w Najświętszym Sakramencie, wokół kościoła. Monstrancja niesiona jest przez kapłana pod baldachimem, który tradycyjnie nieśli mężczyźni, ale po raz pierwszy czynili to inni⁴⁰, wśród nich parafianie mieszkający w Kłodnicy od niedawna. Również czytania i śpiewy liturgiczne – o ile nie są wykonywane przez ministrantów, szafarzy czy organistkę – częściej podejmują mieszkający w parafii najkrócej.

Od pewnego czasu budowę części ołtarzy eucharystycznych wznoszonych z okazji święta Bożego Ciała powierza się grupom parafialnym – Domowemu Kościołowi lub Katolickiemu Stowarzyszeniu Młodzieży. W obu wspólnotach

3, 6 i 14 respondentów (5,45%, 24,0% i 21,88%). Opcja „nie dotyczy” została wybrana 5-krotnie w grupie A (9,09%) i 6-krotnie w grupie C (9,38%). Żadnej odpowiedzi nie użytkano w 5, 8 i 27 przypadkach (9,09%, 32,0% i 42,19%).

⁴⁰ Autor był sprawcą tej zmiany, prosząc osoby niosące baldachim „od zawsze” o umożliwienie tego innym, tak by więcej parafian mogło się zaangażować w uroczyste obchody Wielkanocy. Pytanie, czy zmiana przyzwyczajeń będzie możliwa i trwała, pozostaje otwarte.

wielu członków to osoby, które zaliczyć należy do trzeciej grupy respondentów, a współpraca przy wystroju ołtarzy jest świetną okazją do integracji parafian.

Badania wykazały zależność udziału w specyficznym fenomenie religijności, jakim jest nabożeństwo „Żniwne”, od czasu związania z parafią. W dożynkach uczestniczy 74,55% ankietowanych z grupy A, 52,0% z grupy B i tylko 10,94% z grupy C. Należy sądzić, że zmiana kulturowego wzoru religijności w tym przypadku polegać będzie na stopniowym zaniku znaczenia lokalnej, specyficznej dla kłodnickiej parafii uroczystości.

Reguły i normy społeczne, sugerowane jednostce jako presja społeczna w formie obowiązku lub oczekiwania⁴¹, sprawiają, że szereg praktyk charakterystycznych dla kłodnickiej społeczności może stać się trwałym elementem pejzażu parafii. Dotyczy to zarówno czci oddawanej Najświętszemu Sakramentowi w Wielki Czwartek (w tzw. ciemnicy) i Wielki Piątek (w Bożym Grobie, gdzie jest obecny aż do wielkosobotniej liturgii Zmartwychwstania), jak i wspólnego odmawiania modlitwy – koronki do Bożego Miłosierdzia – przed niedzielną mszą świętą. Obie formy praktyk są podejmowane przez nowych parafian.

Również praktyki pobożnościowe – nabożeństwa (różańcowe, roratnie, majowe, fatimskie, droga krzyżowa, Gorzkie żale, nieszpory), adoracje Najświętszego Sakramentu czy pielgrzymki – są udziałem parafian zaliczanych do trzeciej grupy respondentów. Ich deklarowane zaangażowanie nie ustępuje pozostałym grupom badanych, jednak wykazuje niższe wskaźniki uczestnictwa (liczebności).

Najnowszym zjawiskiem na mapie grup i wspólnot parafialnych jest Klub Inicjatyw Kłodnickich. W nielicznych dotychczas spotkaniach grupy, która nie posiada sztywno określonych ram przynależności, uczestniczyło kilkanaście osób – zarówno rodzimi parafianie, jak i zamieszkali w Kłodnicy od niedawna. Fakt urzeczywistnienia idei nowej, innej od dotychczas funkcjonujących w parafii wspólnoty oraz pozytywny odbiór tej inicjatywy dowodzi dokonującej się transformacji.

Opisane powyżej zmiany paradygmatu religijności obejmują obszar deklaracji i zachowań dostępny empirii. Twierdzenie, że zmiany te o wiele mocniej postępują w świecie przekonań oraz opartej na wartościach moralności, nie jest bezprzedmiotowe. Wiąże się to z postępującą pluralizacją społeczeństwa i wynikającą stąd subiektywizacją i prywatyzacją coraz szerszych obszarów życia. W ramach projektu życia jednostki przyznają sobie prawo dysponowania nie tylko własnym czasem, ale również religijnością⁴². W lokalnym świecie kłodnickiej parafii zmiana

⁴¹ Zob. E. Goffman, *Relacje w przestrzeni publicznej. Mikrostudia porządku publicznego*, tłum. O. Siara, red. G. Woroniecka, Warszawa 2011, s. 127. Władysław Piwowarski zauważa: „Anonimowość środowiska miejskiego prowadzi do pewnego indyferentyzmu i zagubienia; brak jest warunków identyfikacji. Trzeba podkreślić, że w tej sytuacji ma miejsce szeroki zakres tolerancji i swobody moralnej, co sprzyja dewiacjom, ale zarazem umotywowanym wyborom”, W. Piwowarski, *Demograficzne i społeczne uwarunkowania...*, s. 120.

⁴² Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, s. 179.

w obszarze religijności jest faktem, którego głównym czynnikiem sprawczym w mniejszym stopniu są ludzie, za to w większym – okoliczności.

Diagnoza zmiany kulturowych wzorów religijności jest tym bardziej uzasadniona, że – jak zauważa José Casanova – religia, podlegając sentymentalizacji, subiektywizacji i prywatyzacji traci siłę oddziaływania publicznego i intersubiektywne publiczne znaczenie. Wyłączona z obszaru publicznej dyskursywnej racjonalności i odpowiedzialności staje się kwestią indywidualnego wyboru i prywatnego smaku⁴³. Symptodem zmiany obserwowanym w kalejdoskopie Kłodnicy jest poszerzający się obszar tzw. ateizmu praktycznego, prywatyzacji religijności, niereligijnej kościelności, a także postępujący zanik – ale także ewolucja – tradycyjnych form religijności.

Trzecie pytanie badawcze [P 3] brzmi następująco: „Na czym polega zmiana kulturowego wzoru religijności charakterystycznego dla Kłodnicy?”. Odpowiedź na to fundamentalne z punktu widzenia poznawczego pytanie nie jest prosta. Nie wystarczy bowiem stwierdzić dokonującą się zmianę kulturowych wzorów religijności charakterystycznych dla Kłodnicy, której przejawy opisano powyżej, trzeba jednocześnie wskazać jej przyczyny oraz prognozowane kierunki⁴⁴. Trzecia hipoteza [H 3], dotycząca przyczyn zmiany kulturowego wzoru religijności, wskazuje na osłabienie funkcji ornamentacyjnych i identyfikacyjnych na rzecz profetycznych i eudajmonologicznych. Zmiany owego wzoru skutkować miałyby ogólnym spadkiem poziomu partycypacji, liczebności wiernych uczestniczących w obrzędach, na rzecz intensywności (częstotliwości) praktyk religijnych.

Socjologowie zauważają, że religijność przestaje być czymś dziedzicznym, stając się coraz częściej kwestią wyboru jednostki, a nawet swobodnej kompozycji spośród wielu dostępnych opcji. Indywidualizacja oznacza, że centrum religijności przesuwają się od struktur kościelnych i zewnętrznych autorytetów ku jednostce, określającej treść i zakres własnego zaangażowania religijnego⁴⁵. Skuteczność rodzinnej socjalizacji religijnej musi być niższa w dobie kryzysu autorytetów i samej rodziny⁴⁶. Mimo to, na pytanie o ocenę dynamiki własnej religijności uwzględniającej upływ czasu, respondenci najczęściej odpowiadali „taka sama”, zaś odpowiedzi dotyczące porównania względem religijności rodziców bilansowały wskazania „mniejsza” i „większa”.

⁴³ Zob. J. Casanova, *Religie publiczne...*, s. 121.

⁴⁴ Grace Davie twierdzi, że „czasem socjolog musi opierać się na przecuciu, poszukując nowych źródeł danych na poparcie poglądu, który trudno jest udowodnić przy użyciu bardziej konwencjonalnych metod”, G. Davie, *Socjologia religii*, s. 164.

⁴⁵ Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, s. 183.

⁴⁶ Janusz Mariański wskazuje także na kryzys moralności, polegający na dominacji wartości pragmatycznych, użytecznościowych, przyjemnościowych i prakseologicznych nad etycznymi. Zob. idem, *Religia i moralność...*, s. 281.

Bez wątpienia w kłodnickiej parafii funkcje ornamentacyjne i identyfikacyjne obowiązkowych praktyk religijnych ulegają osłabieniu. Część osób zamieszkałych w parafii w ostatnich latach (grupa C) praktykuje tylko w wielkie święta (14,06%), wyłącznie z okazji rytuałów przejścia (7,81%), bądź wcale (4,69%). Ta grupa wykazuje najniższy poziom identyfikacji nie tylko ze wspólnotą parafialną, ale także ze wskazaniami nauki moralnej Kościoła. Gdy instytucjonalizowane chrześcijaństwo traci na znaczeniu, ustawicznie dokonuje się erozja przynależności do Kościołów i słabnie przekaz wiary z pokolenia na pokolenie, tworzy się przestrzeń dla tak zwanej alternatywnej duchowości⁴⁷, bądź przestrzeń całkowicie uwolniona z religijnych motywacji i inspiracji. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można stwierdzić, że obserwowana laicyzacja swe źródło i intensywność czerpie nie z refleksji – wyborów moralnych czy aksjologicznych preferencji – a z konformizmu, wygodnictwa i lenistwa. Wiara implikuje religijność, a ta jest wymagająca – domaga się zaangażowania, które w przekonaniu wielu lepiej przenieść na osobiste pasje czy proste przyjemności. Zaniechanie praktyk religijnych i koniec życia według nakazów moralnych religii i Kościoła często następuje nie z powodu niespełniania czynników formalnych, lecz w wyniku systematycznego powiększania się obszaru postaw autopermisyjnych i tolerancji, która w istocie jest fenomenem obojętności. Co gorsza własne zaniechania dziedziczone są przez kolejne generacje, dla których niedziela coraz mniej jest „Boża”, bo coraz bardziej „nasza”.

Pomimo coraz częstszego wyłączenia religii z toku spraw publicznych, ekonomicznych czy politycznych, dość powszechnie akceptowana pozostaje funkcja psychologiczna religii, ułatwiająca jednostce rozwiązywanie jej problemów życiowych i zachowania równowagi wewnętrznej⁴⁸. Praktykom religijnym przypisuje się funkcje praktyczne: profetyczne i eudajmonologiczne. Wieszcze, realizujące powinność, sprawiające, że Słowo staje się ciałem i szczęściordne, zapewniające spokój sumienia, sprawiające zadowolenie z powodu bycia wybranym. Wbrew pozorom to bardzo odległe perspektywy postrzegania funkcji religii.

W zlaicyzowanym społeczeństwie⁴⁹, nastawionym na samorealizację w dobie nowoczesności, spada poziom partycypacji religijnej. Dla niektórych manifestacja

⁴⁷ Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, s. 223.

⁴⁸ Zob. idem, *Kościół w społeczeństwie...*, s. 87. W dobie kultu sekularyzacji i apoteozy racjonalności na zadane przez kapłana podczas ceremonii chrztu dziecka pytanie: „O co chciałbyście prosić Kościół?”, padła odpowiedź: „O zdrowko”!

⁴⁹ Przed ćwierćwieczem Władysław Piwowarski upatrywał czynników wzmagających oddziaływanie sekularyzacji i pluralizmu w industrializacji i urbanizacji, zob. W. Piwowarski, *Demograficzne i społeczne uwarunkowania...*, s. 119. Nowoczesność, sekularyzacja, pluralizm społeczno-kulturowy, intensyfikowane przez procesy industrializacyjno-urbanizacyjne, kształtują nowy styl życia, nowe sposoby myślenia i zachowań, zob. A. Grzesik, *Kościół ludowy w Polsce i jego przemiany w ujęciu ks. prof. Władysława Piwowarskiego*, w: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*, s. 78.

religijności – jako bezprzedmiotowa – w ogóle nie istnieje. Dla wielu praktyki ograniczają się do doniosłych życiowo momentów – narodzin dziecka, ślubu czy pogrzebu – stając się przesiąkniętym rutyną rytuałem, towarzyską powinnością, realizujących – parafrazując sformułowanie Grace Davie – model przynależności bez wiary⁵⁰. Pewna część ankietowanych przywiązuje dużą wagę do religijności, a ich deklaracje znajdują pokrycie w wynikach badań empirycznych, potwierdzających skuteczność rodzinnej i środowiskowej, opartej na tradycji socjalizacji religijnej, stanowiącej punkt wyjścia dla świadomego, osobistego wyboru⁵¹. Pytaniem bez rozstrzygnięcia pozostanie kwestia, czy i na ile „wyższa jakość” uczestnictwa, desygnowana wskaźnikami intensywności praktyk religijnych, rekompensuje braki „ilościowe” absentujących się od realizacji powinności związanych z powszechnie deklarowaną przynależnością do Kościoła. Próba prognozy możliwych scenariuszy określi perspektywy żywotności religijnej Kłodnicy, a jednocześnie jej przyszłą tożsamość.

8.3. Zmiana społeczna źródłem nowej tożsamości

Zdestabilizowany aksjologicznie świat, w którym żyjemy, sprzyja relatywizmowi moralnemu, gdyż sprawia, że zapomina się o wartościach uniwersalnych i absolutnych, niepodlegających negocjacom i kalkulacji. Niegdysiejsze zagrożenie człowieka swoistą represją ze strony tradycji – instytucji Kościoła

Wojciech Świątkiewicz zauważa, że „procesy modernizacyjne (przede wszystkim industrializacja i związana z nią urbanizacja) nie są oczywiście jedynymi czynnikami sprawczymi sekularyzacji (...). Modernizacja sprzyjała sekularyzacji życia społecznego i laicyzacji mentalności”, W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 116, zob. także s. 209.

⁵⁰ Janusz Mariański współczesną postawę indolencji religijnej określa pojęciem „wierzę, ale nie należę”, zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 135.

⁵¹ Badając religijność mieszkańców Warszawy, zaobserwowano, że religijna tożsamość osobowa wielu ludzi przekształca się powoli z „wrodzonej” w „zdobytą”, zob. J. Mariański, L. Smyczek, *Praktyki religijne*, w: *Religijność mieszkańców...*, s. 82.

Również sama parafia podlega przemianom – od sformalizowanej instytucji reprezentatywnej, „Kościółu ludu”, do wspólnoty wspólnot realizującej model „Kościółu wyboru”, otwartej na ponowoczesny świat, ale nie wyrzekającej się misji zbawienia człowieka. Zob. W. Świątkiewicz, *Parafia*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 7, Warszawa 2003, s. 513.

Według Władysława Piwowarskiego Kościół katolicki w Polsce stopniowo z „Kościółu ludowego” przekształca się w „Kościół wyboru”, czyli świadomej przynależności opartej na inicjacji religijnej, nawróceniu i osobowym zaangażowaniu, zob. W. Piwowarski, *Wprowadzenie*, w: *Sociologia religii. Antologia...* (2003), s. 18.

czy rodziny – zastąpiła groźba depresji związanej z utratą orientacji i sensu życia. Dowolność w postępowaniu i brak orientacji są ceną za przeakcentowanie wolności i pomniejszenie odpowiedzialności⁵². Obserwowana detradycjonalizacja, relatywizacja, modernizacja, technicyzacja i pragmatyzacja wpływają na moralność, przez co jednostka z trudem zachowuje tożsamość – często zresztą – przywdziewając nowy kostium – ją tracąc. Zorientowanie na wartości pragmatyczne, na funkcjonowanie „tu i teraz”, powoduje utratę kontekstu historycznego i społecznego. Rozwój moralny zastępuje konsumpcjonizm i ludyczny sposób życia⁵³. Odchodzenie od wiary – podobnie jak utrata tożsamości – nie jest procesem nagłym, ma raczej charakter długotrwały, oparty na niestabilnym wychowaniu w rodzinie, powolnym dystansowaniu się wobec Kościoła, uwarunkowaniach osobowościowych i społecznych⁵⁴. Z czasem powrót z „cienkiej, czerwonej linii” jest mocno utrudniony lub wręcz niemożliwy.

Kwestionowanie wszystkiego nie ominęło również wspólnoty lokalnej, jako że religia, tradycyjnie nieodłącznie spleciona ze wspólnotą, uległa marginalizacji. Dzisiejsze wspólnoty lokalne coraz częściej mają charakter dobrowolny, fakultatywny, nieistotny dla instytucji sfery publicznej, przez co osłabia ich zdolność dostarczania członkom stabilnych źródeł tożsamości. Wpływ procesu prywatyzacji przekonań i postaw jednostki na rodzinę, a tym bardziej wspólnotę, jest dobrze widoczny⁵⁵, przy czym socjologowie podkreślają wolniejsze tempo przeobrażeń w obszarze manifestacji religijności niż w sferze mentalności moralnej⁵⁶. Intensywność praktyk nie idzie w parze z internalizacją wartości ewangelicznych, a już na pewno nie skutkuje wdrażaniem imperatywów moralnych w życie. Jak zauważa Janusz Mariański „zinstytucjonalizowane oczekiwania Kościoła są relatywizowane, a kościelne normy są raczej traktowane nie jako normy rzeczywiste, lecz jako należące do sfery idealnej. Religijność i moralność w coraz mniejszym stopniu jest włączona w kulturę społeczeństwa, staje się coraz częściej przedmiotem indywidualnych decyzji”⁵⁷. W społeczeństwie ponowoczesnym wiara przestaje być wyłącznie sprawą urodzenia i kulturowego dziedziczenia, wręcz obserwować można zachwianie ciągłości wiary i wzrastający trend indywidualnego wyboru wiary⁵⁸. Prywatyzacja wiary przeczy tezie o zmierzchu czy śmierci religii⁵⁹, z drugiej strony „zasadniczo

⁵² Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, s. 62.

⁵³ Zob. J. Kopka, *Jednostka wobec moralności – subiektywna wizja przyszłości*, w: *Wartości, postawy i więzi...*, s. 66.

⁵⁴ Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, s. 193.

⁵⁵ Zob. M. B. McGuire, *Religia w kontekście...*, s. 95.

⁵⁶ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 140.

⁵⁷ J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 92.

⁵⁸ Janusz Mariański prognozuje, że wiara będzie wyrazem świadomej i osobistej decyzji, albo nie będzie jej wcale. Zob. J. Mariański, *Kościół a religijność młodzieży*, w: *Od kościoła ludu...*, s. 104.

⁵⁹ Według J. Casanovy „nowa funkcjonalistyczna teoria sekularyzacji, przedstawiona w sposób najbardziej systematyczny w *Niewidzialnej religii* Thomasa Luckmanna, nie zakłada

różni się od koncepcji sekularyzacji, jeżeli chodzi o lokalizację religii w obrębie życia społecznego. O ile zasadnicza teza paradygmatu sekularyzacyjnego dotyczy wycofywania się religii z szeroko rozumianego życia społecznego, o tyle w koncepcji prywatyzacji zasadnicza teza jest wręcz przeciwna – lokuje religię w centrum zmienionych przez nowoczesność procesów społecznych. W procesach tych dowartościowana jednostka formułuje własny światopogląd, zapośredniczony przez społeczną wizję świata. I wizja świata, i światopogląd z natury, jako transcendentne wobec jednostki (wizja) i transcendujące jednostkę w kategoriach sensu (światopogląd), są religijne⁶⁰. Pluralizm społeczno-kulturowy oraz sprzyjający relatywizmowi religijnemu i moralnemu indywidualizm z jednej strony powodują traktowanie religii jako sprawy prywatnej, wręcz intymnej, z drugiej powodują powiększanie obszaru tzw. ateizmu praktycznego, gdzie wartości i normy religijne stają się wyłącznie świątecznym ornamentem w mocno okaleczonej postaci, reanimowanej najwyżej kilka razy w ciągu roku⁶¹. Władysław Piwowarski przyjmuje następującą hipotezę: „Religia w społeczeństwie polskim zachowuje ciągłość i utrzymuje się na wysokim poziomie, w pewnych okolicznościach nawet wzrasta, ale tylko w płaszczyźnie ogólnonarodowej, natomiast w płaszczyźnie życia codziennego podlega ona już znaczącym zmianom, najbardziej w kierunku selektywności. Oznacza to, że religia dla olbrzymiej większości Polaków jest religią życia świątecznego, a dla pewnej części także religią życia codziennego”⁶². Religia, systematycznie wyłączana z publicznego dyskursu – podobnie jak moralność – staje się wyłącznie kwestią indywidualnego, prywatnego smaku⁶³, niegdyś służąca urzędowaniu i podtrzymywaniu życia lokalnego, traci na znaczeniu. Podstawą systemu społecznego przestaje być religijny porządek moralny, zaczyna dominować praktyczna racjonalność instrumentalna. Pozareligijne systemy legitymizacyjne, wciąż nowe i inne – bo podległe prawom popytu, modom i trendom – podważają wiarygodność tradycyjnego systemu znaczeń. Religia staje się kwestią wyboru, opcją, jedną z wielu podlegających indywidualnym preferencjom możliwości⁶⁴. Ograniczenie społecznego znaczenia zinstytucjonalizowanego modelu religijności skutkuje m.in. laicyzacją, czyli asymilacją przekonań pozbawionych odniesienia do *sacrum*⁶⁵. Dyferencjacja

nieuchronnego zmięczenia religii w społeczeństwach nowoczesnych, a jedynie utratę przez religię jej tradycyjnych funkcji społecznych i publicznych oraz prywatyzację i marginalizację religii w obrębie własnej silnie zróżnicowanej sfery”, J. Casanova, *Religie publiczne...*, s. 46

⁶⁰ I. Borowik, *O deprywatyizacji religii José Casanovy na tle debaty wokół sekularyzacji*, w: J. Casanova, *Religie publiczne...*, s. 9.

⁶¹ Zob. W. Świątkiewicz, *Religijność wobec zmieniającego się modelu kultury*, w: *Religijne inspiracje kultury na Górnym Śląsku*, red. idem, J. Wycisło, Katowice 1998, s. 67. Zob. także: J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, s. 153.

⁶² W. Piwowarski, *Wprowadzenie*, s. 16.

⁶³ J. Casanova, *Religie publiczne...*, s. 121.

⁶⁴ Zob. J. Domaradzki, *Ethos pracy...*, Kraków 2010, s. 61.

⁶⁵ Takie rozumienie laicyzacji zaproponował Wojciech Świątkiewicz, zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 113.

i emancypacja sfer świeckich wobec tradycji, instytucji i norm religijnych stała się dominującym trendem nowoczesnej struktury⁶⁶.

Zmiana manifestuje się zakwestionowaniem dotychczasowej tradycji, sprzeciwem wobec dogmatów wiary i zasad etycznych, a także pojawieniem się alternatyw wspierających osobiste wybory i preferencje. Nowoczesność najpełniej przejawia się poprzez subiektywizację, sekularyzację i wszechobecny pluralizm⁶⁷. W dobie ponowoczesności następuje zachwianie systemów wartości, relatywizacja wzorów zachowań i ocen moralnych, czasem nawet indyferentyzm i zagubienie⁶⁸. Wartości religijne podlegają wpływowi kontekstu społecznego i do pewnego stopnia zmieniają się wraz z jego zmianą⁶⁹. Wciąż maleje liczebność i znaczenie elementów, które łączą członków poszczególnych grup społecznych – także wspólnot parafialnych. Tożsamość zbiorowa, czyli podobny sposób rozumienia, odczuwania, podobne reakcje i działania staje się coraz bardziej płynna⁷⁰. Religia, mimo wciąż silnych zdolności legitymizacyjnych, utraciła swoje pierwszorzędne znaczenie w kreowaniu podstaw tożsamości⁷¹. Tożsamość terytorialna, odnosząca się głównie do więzi międzyludzkich i związana z przywiązaniem do konkretnego miejsca, podlega transformacji⁷². Słabnie więź wynikająca nie tylko z podzielenia obszaru zamieszkania, ale także – a może przede wszystkim – z porządku normatywnego. Świat kultury, sfera wartości stopniowo przestają być determinantami lokalnej tożsamości,

⁶⁶ Zob. J. Casanova, *Religie publiczne...*, s. 353.

⁶⁷ Zob. A. Grzesik, *Kościół ludowy w Polsce...*, s. 79.

⁶⁸ Zob. ibidem, s. 81.

⁶⁹ Zob. J. M. Yinger, *Religia, kultura...*, s. 298.

⁷⁰ Zob. M. Halicka, E. Kramkowska, *Religijność jako wyznacznik polskiej tożsamości ludzi starych*, w: *Odmiany tożsamości*, s. 242. Zob. także: *Socjologia. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 2008, s. 226.

⁷¹ Zob. M. Halicka, E. Kramkowska, *Religijność jako wyznacznik...*, s. 244. Zob. także: G. Babiński, *Religia i tożsamość narodowa – zmieniające się relacje*, w: *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, red. M. Kempny, G. Woroniecka, Kraków 1999, s. 200. Zob. także: L. Gajos, *Wartości religijne a tożsamość mieszkańców wsi Podkarpacia w drodze do Unii Europejskiej*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, red. I. Borowik, K. Leszczyńska, Kraków 2007, s. 285.

⁷² Zob. A. Śliz, M. Szczepański, *Tożsamość jednostkowa i zbiorowa...*, s. 278. „Tradycyjne spojrzenie na tożsamość to spojrzenie przede wszystkim przez pryzmat terytorium, jak również przez opozycję: my – oni, swoi – obcy, tutejsi – nietutejsi. Zazwyczaj pierwszym elementem tych dychotomii przypisane jest bardziej pozytywne wartościowanie niż tym drugim. Współczesny świat uwikłany w procesy globalne pozwala spojrzeć na tożsamość społeczną w oparciu o pięć wymiarów, które tworzą symboliczne uniwersum dla rzeczywistej lub wirtualnej społeczności i tworzących ją ludzi”, ibidem, s. 297. Są to: wspólnota wyobrażona, uniwersum i ikoniczne miejsca, tradycja wynaleziona (wymyślona), wreszcie traumy jednostkowe i zbiorowe, zob. ibidem, s. 288-289.

Tożsamość zbiorową grupy społecznej definiuje subiektywna więź społeczna będąca odzwierciedleniem jakichś warunków obiektywnych lub cech jej członków, ale także wynikająca z postrzeganej wspólnoty przekonań, wierzeń, wartości, światopoglądu, zob. K. K. Przybycień, *Tożsamość społeczno-kulturowa...*, s. 294.

przy jednoczesnym braku jednoznacznego określenia obowiązujących zasad ładu społecznego.

Dla jednostek, które swoją tożsamość społeczną określają poprzez granie ról wykluczających odniesienie do religii i religijności, identyfikacja z parafią przychodzi z największym trudem. Religia jest dla nich prywatną, indywidualną opcją, pozwalającą określić własną tożsamość, ale i orientacją mającą znaczenie tylko w niewielu sytuacjach kontaktów międzyludzkich⁷³, najczęściej związanych z rytuałami przejścia. Znamienne, że w coraz mocniej zlaicyzowanym społeczeństwie wciąż utrzymują się wzory tzw. niereligijnej kościelności⁷⁴, czyli praktykowania bez przekonania, nominalnej przynależności do Kościoła, pozbawionej zawierzenia, przywołanego wcześniej modelu *belonging without believing*. Co więcej: laicyzacja w świecie indywidualnych postaw i wyborów zdaje się postępować szybciej niż sekularyzacja życia społecznego⁷⁵. Część świąt kościelnych jest dniami ustawowo wolnymi od pracy (z czego równie chętnie korzystają także otwarcie deklarujący niewiarę), ale kościoły w tych dniach trudno uznać za wypełnione wiernymi. Rekolekcje wpisane są do kalendarza roku szkolnego, ale gdyby nie ich obowiązkowy w wielu szkołach charakter i mechanizm kontroli instytucjonalnej, wielu uczniów – zwłaszcza gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych, a więc młodzieży coraz śmieiej kontestującej tradycyjną religijność – wybrałoby inny sposób spędzenia przeznaczonego na nie czasu. Antyreligijne, antyeklezyjne i antyklerykalne hasła od lat są paliwem politycznej maszyny, której pasażerowie – od skrajnej lewicy po ultraliberałów – nie tworzą nowej aksjologii, a jedynie skwapliwie odpowiadają na oczekiwania swoich wyborców.

Współcześnie obserwować można także zjawisko konsumpcjonistycznego traktowania Kościoła w kategoriach utylitarystycznych, jako instytucji świadczącej określone, specyficzne (specjalistyczne) usługi⁷⁶. Pojawia się podejście rynkowe, w myśl prawa popytu i podaży, wedle reguły „płacę i wymagam”,

⁷³ Zob. H. Mielicka, *Tożsamość indywidualna a tożsamość społeczna jako wymiar religijności*, w: *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim...*, s. 30-31.

⁷⁴ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 111. W innym miejscu ten sam autor zauważa: „Podejmowane inicjatywy skrawania «nowoczesnych» kostiumów kulturowych religijności skutkują niejednokrotnie – jak na to wskazują doświadczenia krajów Europy Zachodniej – laicyzacją mentalności i sekularyzacją życia społecznego. W niektórych sytuacjach funkcja kulturalna zdaje się redukować funkcję religijną, przybierając w skrajnych przypadkach swoistą formę niereligijnej kościelności”, *ibidem*, s. 127.

⁷⁵ Zob. *ibidem*, s. 117. Władysław Piwowarski zauważa, że doświadczenie religijne znajduje wyraz w dwóch dymensjach: wewnętrznej i zewnętrznej, kulturowo uwarunkowanej. „Pierwsza określona została jako wiara religijna, a druga jako religijność. W zasadzie nie można mówić o wierze bez religijności, ale zdarza się jednak religijność bez wiary religijnej. Ma to miejsce wówczas, gdy udział w praktykach religijnych jest motywowany tradycją”, H. Mielicka, *Rytualizm jako forma religijności w pracach ks. prof. Władysława Piwowarskiego*, w: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*, s. 90.

⁷⁶ Na temat urynkwienia religii zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 113.

dlatego w dynamicznie zmieniających się warunkach społeczno-kulturowych potrzebny jest nowy dynamizm duszpasterstwa parafialnego. Nie wystarczy już troska o utrzymanie *status quo*, o to, by wszystko pozostało po starym, tak jak dotychczas, gdy tradycja sprzyjała przekazywaniu wiary⁷⁷. Inercja względem dokonujących się zmian społecznych może skutkować niezamierzonym i niepożądanym wzmocnieniem procesów sekularyzacji i laicyzacji⁷⁸. Nowa Ewangelizacja nie może pozostać wyłącznie zakurzonym, polistyrenowym hasłem w krzykliwych kolorach, symbolicznie (zapewne zupełnie nieświadomie) zawieszonym w kościele wysoko nad ziemią.

Sekularyzacja, atakując struktury społeczne i kulturalne, nie omija obszaru indywidualnej religijności⁷⁹, co skutkuje utratą transcendentnego uzasadnienia wartości podstawowych na rzecz uznania ich wyłącznie za praktyczne środki orientacji lub działania⁸⁰. Opinie, poglądy i zwyczaje zostają odcięte od religijnych motywacji i kościelnych autorytetów, co skutkuje zmianami postaw⁸¹. Silny proces prywatyzacji religii z jednej strony oznacza rozluźnienie więzi wierzących z instytucjami religijnymi, z drugiej – kształtowanie się zindywidualizowanych postaw i zachowań⁸². Owa świadoma i pogłębiona religijność ma istotny wpływ na indywidualne i społeczne zachowania katolików. Odniesienie sfery przekonań do codzienności, konsekwencja we wprowadzaniu zasad w życie stanowi szansę na przezwycięzenie rytualizmu i rozwiązywanie dylematów moralnych w duchu ewangelicznym i humanistycznym, a także przekazywanie wartości religijnych następnym pokoleniom⁸³. Przyszłość Kościoła zależy od niego samego – oczywiście przy założeniu, że Kościół to my⁸⁴. Religijność z wyboru nie oznacza – zdaniem Wojciecha Świątkiewicza – konieczności rezygnacji

⁷⁷ Zob. J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 246.

⁷⁸ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 188.

⁷⁹ Zob. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2007, s. 29. „Wymiar religijny tożsamości indywidualnej człowieka współczesnego jest utworzoną przez niego, zindywidualizowaną i niepodzielną z innymi wizją świata i konstrukcją wzoru osobowego osoby wierzącej. To nie sekularyzacja jest problemem, ale wielość rzeczywistości uznawanych za religijne niezależnie od tego, czy sacrum kojarzone jest z Bogiem czy różnie rozumianą nadprzyrodzonością zjawisk obserwowanych przez człowieka”, H. Mielicka, *Tożsamość indywidualna a tożsamość społeczna...*, s. 24.

⁸⁰ Zob. J. Mariański, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne. Kwestie wybrane*, Lublin 1992, s. 255.

⁸¹ Według Józefa Baniaka zeświecczenie postaw i zachowań powoduje eliminowanie wiary i religii z życia publicznego, utratę znaczenia wiary jako kryterium postępowania, zmniejszanie się ofiarności na cele kultu oraz spadek akceptacji aktywności instytucji kościelnych, zob. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego...*, s. 28.

⁸² Zob. W. Piwowarski, *Religijność miejska...*, s. 52-53.

⁸³ Zob. J. Mariański, *Udział katolików świeckich w życiu parafii (założenia i rzeczywistość)*, Płock 2008, s. 44.

⁸⁴ Koniec XX w. obfituje w oddolne, inspirowane duchem Vaticanum II inicjatywy, np. Wir sind Kirche (Austria, 1995), We are Church (Włochy, 1996), czy Nous sommes aussi l'Eglise

z tradycji. Chodzi o to, by wiara była intencjonalne i świadomie przeżywana, uczestnictwo w strukturach Kościoła stanowiło podmiotową partycypację, a praktykowane wzory religijności były przekształcane w działania społeczno-religijne. Wybór może dotyczyć także tradycji⁸⁵.

Religijność sprzyja również rozwojowi prospołeczności interpersonalnej oraz w sferze publicznej⁸⁶, manifestującej się patriotyzmem oraz partycypacją obywatelską (zwłaszcza wyborczą). Inspirowane religią wzory życia stanowią źródło legitymizacji postaw prospołecznych, solidarności grupowej i ładu społecznego. Oparte na zasadzie uczestnictwa zaangażowanie religijne sprzyja empatii, która często owocuje postawami prospołecznymi⁸⁷. Ludzie wierzący, a jeszcze więcej religijni – zwłaszcza ci aktywni, uspołecznieni, odpowiedzialni za parafię⁸⁸ – są bardziej otwarci na sprawy innych – zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Obserwowana prospołeczność, towarzysząca religijności, przyczyniła się do uprawomocnienia twierdzenia o istnieniu Trzeciego Sektora w kościele, stanowiącego jakby zrównoważenie następstw procesu wycofywania się religii z życia społecznego. Kulturowy pluralizm sprawia, że funkcja legitymizacyjna i społeczno-integracyjna w skali makrospołecznej maleje, na rzecz kształtowania sposobów bycia, rozumienia i odczuwania świata na poziomie sensu⁸⁹.

Pytanie, na ile zobiektywizowany świat symboli, norm, ocen i wzorów – wzmocniony immanentną imperatywnością, internalizacją, wychowaniem i kulturalizacją – zostanie przekształcony w subiektywną rzeczywistość doświadczającego go człowieka⁹⁰ pozostaje otwarte. Badania potwierdziły tezę o dynamicznie postępującej zmianie społecznej w kierunku modelu kultury naznaczonej pluralizmem wartości, policentrycznością i różnorodnością ośrodków legitymizacji ładu społecznego. Indywidualizm i subiektywizm wpływają na historycznie ukształtowaną pozycję religii i Kościoła, będącego depozytariuszem wartości i strażnikiem ładu społecznego. Tradycyjny porządek moralny coraz intensywniej poddany zostaje próbie konkurencji światopoglądów i wzorów kulturowych⁹¹. Zmiana systemu nie dokonuje się przez redefinicję aksjomatów, ale raczej poprzez coraz większe obszary autonomizacji i permisji, powodujących rozmycie desygnatów. Kościół

(Francja, 1996). Hasło podmiotowości laikatu i współodpowiedzialności za Kościół w zlaicyzowanych społeczeństwach Europy Zachodniej znajduje coraz więcej entuzjastów.

⁸⁵ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 199-200.

⁸⁶ Zob. E. Budzyńska, *Ład moralny w zmieniającym się społeczeństwie. Socjologiczne studium wartości moralnych mieszkańców Katowic*, Katowice 2007, s. 217.

⁸⁷ Zob. W. Świątkiewicz, *Deklarowana i realizowana prospołeczność*, w: *Religijność mieszkańców...*, s. 143. Zob. także: J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 217.

⁸⁸ Zob. J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 194.

⁸⁹ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprytywizacją...*, s. 73.

⁹⁰ Zob. ibidem, s. 23.

⁹¹ Zob. ibidem, s. 78.

katolicki będzie zmuszony utrzymać swoje uniwersalistyczne roszczenia jako Kościół, funkcjonując w warunkach społecznego i kulturalnego pluralizmu, tak na zewnątrz, jak i (zwłaszcza) wewnątrz niego samego⁹².

Religie i Kościoły stanowią ważną część europejskiej historii, ale i naszego życia codziennego, społecznej aktywności, kultury, wartości i norm, przekonań i strategii działań. Stanowią fundament integracji społecznej i kulturowej oraz zaporę ochronną przed bezwzględną ekspansją rynku ekonomicznego⁹³. Ich perspektyw nie należy utożsamiać z końcem, ale raczej z permanentną zmianą. Wszak losami ludzi i Kościoła nie rządzą deterministyczne mechanizmy, a procesy społeczne nie mają charakteru nieodwracalnego. To przecież ludzie kształtują swoją teraźniejszość i przyszłość⁹⁴. Przyszłość naprawdę jest w naszych rękach.

⁹² Zob. J. Casanova, *Religie publiczne...*, s. 367.

⁹³ Zob. J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 176-177. Zob. także: S. Rossteutscher, *Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie. Eine international vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte Und der demokratischer Rolle religiöser Zivilgesellschaften*, Baden-Baden 2009.

⁹⁴ Zob. J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana...*, s. 388.

Zakończenie

Pomimo dokonującej się zmiany społecznej religia i Kościół wciąż oddziałują na społeczeństwo polskie¹. Według Andrzeja Kasperka religijność Polaków wciąż pozostaje *en général* religijnością zorientowaną kościelnie, ciążącą ku zinstytucjonalizowanym formom religijności. Ponadto religia (katolicyzm) odgrywała niezwykle istotną rolę w najnowszych dziejach, będąc jednym z najważniejszych czynników budujących tożsamość mieszkańców regionu (Górnego Śląska)². Badania wykazały, że *casus* Kłodnicy nie odbiega od tego modelu, choć dostrzec można dokonującą się zmianę społeczną, manifestującą się coraz bardziej znaczącą dyferencjację deklarowanych przekonań i faktycznych postaw.

Niegdyś tradycja i oparte na niej obyczaje wywierały przemożny wpływ na życie człowieka, a obowiązujące w zbiorowej świadomości wartości i etyka stanowiły względnie stabilne wskazówki, jak należy żyć. Współcześnie jednostki, dokonując nieustannych wyborów spośród szerokiej palety możliwości, w znacznie większym stopniu niż kiedykolwiek przedtem mogą samodzielnie kształtować i przez to wpływać na własne życie³. Ponowoczesność, której desygnatami są pluralizacja i sekularyzacja⁴, sprawia, że kościelnie uformowana religijność traci swoje widzialne i wyraźne kontury, a w społeczeństwie dokonują się procesy intensywnej indywidualizacji, prowadzące do osłabienia tradycyjnych więzi i utraty znaczenia ustabilizowanych i trwałych instytucji⁵, w tym Kościoła. Dotychczasowe determinanty ładu społecznego, zasady moralne katolicyzmu znajdują się wprawdzie w polu akceptacji, ale jest ona częściowa i niejednokrotnie krytyczna⁶. Badania potwierdziły malejący wpływ opinii Kościoła na przekonania i postawy jego nominalnych członków, coraz częściej wskazujących sumienie – nierzadko utożsamiane z wolną wolą – jako

¹ Zob. idem, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 106.

² Zob. A. Kasperk, *Wymiary zaangażowania religijnego mieszkańców Katowic – studium socjologiczne, w: Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Warszawa 2009, s. 188. Zob. także: W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*, Katowice–Wrocław 1997, s. 161.

³ J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 22. Zob. także: A. Giddens, *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2004, s. 84.

⁴ Zob. J. Mariański, L. Smyczek, *Praktyki religijne*, w: *Religijność mieszkańców Warszawy*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, T. Zembrzusi, Warszawa 2007, s. 96.

⁵ Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, s. 10.

⁶ Zob. idem, *Religia i moralność w społeczeństwie polskim – ciągłość i zmiana*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 281.

instancję uzasadniającą dokonywane wybory moralne. Wojciech Świątkiewicz zwraca uwagę na pojawiający się coraz częściej dysonans istniejący pomiędzy autoidentyfikacją wyznaniową, a przełożeniem na wzory działań społecznych, zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. Wynika on z przekonania, iż sfera religijna ma charakter wyłącznie prywatny⁷. Coraz częściej i coraz śmielej deklaracjom identyfikacji z wiarą religijną nie towarzyszy adekwatny poziom internalizacji zasad moralnych katolicyzmu⁸, które dla wielu – niczym jeńcom uwiecznionych w jaskini – zdają się być wyłącznie wiecznymi i niezniszczalnymi (a przez to niedoścignionymi) ideami⁹. Sfera aksjonormatywna nie koresponduje z behawioralną, a dualizm zasad i rzeczywistości, powinności i codzienności powoli staje się dominującym modelem życia¹⁰. Jednocześnie można zaobserwować zwrot w kierunku katolicyzmu kulturowego, pewną trwałość przywiązania do praktyk, powielanie wzorów religijności, coraz częściej motywowanych jednak bardziej kulturowo (zwyczajowo) niż religijnie. Intensywnej zmianie ulega kontekst społeczno-kulturowy legitymizujący miejsce religii (katolicyzmu) w życiu mieszkańców Górnego Śląska, przez wieki obecnej w układzie kulturowym rodzina-praca-religia¹¹.

Nie sposób przeoczyć faktu, że „moralność, która była powiązana z religią historycznie, empirycznie i systematycznie, traci swoje ontologiczne podstawy w religii. Coraz więcej ludzi nabiera przekonania, że można żyć bez Boga (i religii), a nawet można żyć lepiej. Religijne interpretacje życia ustępują miejsca świeckim (sekularyzm), jedne interpretacje religijne są zastępowane innymi, komunikowanie moralne zmienia się w komunikowanie na temat moralności, postępowanie moralne – w dyskurs etyczny”¹². Jednym z nadrzędnych motywów obserwowanych zmian jest napięcie między instytucjonalizacją religii i prywatyzowaniem się form jej przejawów¹³. Transformacja formalizacji

⁷ Zob. W. Świątkiewicz, *Tradycja i wybór...*, s. 102-103.

⁸ S. H. Zareba, *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów i ocen polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej*, w: *Wartości, postawy i więzi...*, s. 231.

⁹ Na temat platońskiej paraboli zob. szerzej: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1968, s. 94-96.

¹⁰ Już kilka lat temu Władysław Piwowarski przyjął następującą hipotezę: „Religia w społeczeństwie polskim zachowuje ciągłość i utrzymuje się na wysokim poziomie, w pewnych okolicznościach nawet wzrasta, ale tylko w płaszczyźnie ogólnonarodowej, natomiast w płaszczyźnie życia codziennego podlega ona już znaczącym zmianom, najbardziej w kierunku selektywności. Oznacza to, że religia dla olbrzymiej większości Polaków jest religią życia święteckiego, a dla pewnej części także religią życia codziennego”, W. Piwowarski, *Wprowadzenie*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Kraków 2003, s. 16.

¹¹ Zob. A. Kasperek, *Wymiary zaangażowania religijnego mieszkańców Katowic...*, s. 203-204.

¹² J. Mariański, L. Smyczek, *Przedmowa*, w: *Wartości, postawy i więzi...*, s. 8.

¹³ Zob. I. Borowik, *Religia we współczesnych społeczeństwach. Instytucjonalizacja a prywatność*, w: *Od kościoła ludu do kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, red. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Kraków 1996, s. 17.

w kierunku indywidualizacji manifestuje się między innymi osłabieniem więzi społecznych w obrębie elementarnego dla badanego fenomenu (kościelności) obszaru (parafii). Specyfika polskiej religijności manifestuje się m.in. tym, iż wprawdzie „większość Polaków czuje się związana z parafią działającą w ich miejscu zamieszkania, podobnie większość z nich praktykuje w obrębie swojej parafii. Ten obraz, świadczący o pozytywnym odniesieniu do parafii (a zatem i do specyficznego locum), zaburzony zostaje, jeśli wziąć pod uwagę aktywność udziału w życiu parafialnym”¹⁴, jednak partycypacja w ruchach i wspólnotach religijnych czy stowarzyszeniach katolickich wciąż osiąga niski poziom, stąd wręcz można mówić o wyraźnym deficycie wspólnotowo-stowarzyszeniowym w parafiach. Zjawisko to jest odzwierciedleniem szerszego problemu obserwowanego przez socjologów – nieangażowania się Polaków w jakąkolwiek działalność społeczną¹⁵, co z kolei jest ogólną konsekwencją ubożego poziomu kapitału społecznego. Stanowi to dowód na to, jak trudno zmienić mentalność społeczną oraz wyzwolić ją z okowów historycznych przyzwyczajeń i wyuczonej bezzadności, ugruntowanej w systemie kolektywistycznej ideologii¹⁶, która coraz częściej i dynamiczniej ewoluuje w kierunku indywidualistycznych poglądów i postaw. Ideał romantycznego altruisty coraz śmielej zastępuje postmodernistyczny egoista.

Złożoność społeczeństwa, wymuszona tempem życia konieczność odgrywania różnorodnych ról osobowych oraz wielość kontaktów sprzyjają innowacyjności kulturalnej i przekształcaniu wzorów kulturowych¹⁷, jednak w świecie aksjologicznej wichrowatości nasilają się problemy z odnalezieniem sensu życia¹⁸. W społeczeństwie nowoczesnym tradycyjne systemy znaczeń muszą konkurować z wieloma innymi światopoglądami, co skutkuje postawami relatywistycznymi, stosowaniem religijnych znaczenia tylko do pewnych segmentów (fragmentów) swego życia¹⁹. Kościół traci „właściwości, autorytet i funkcje Kościoła ludowego, przekształcając się w Kościół wyboru, przy czym przez wybór rozumie się świadomą przynależność opartą na inicjacji religijnej, nawróceniu i osobowym zaangażowaniu. Ta stopniowa utrata związana jest ze zmianą miejsca i roli Kościoła w społeczeństwie”²⁰. Konsekwencją zaczynającą

¹⁴ A. Kasperek, *Znaczenie locum w czasach globalizacji na przykładzie stosunku Polaków do parafii*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007, s. 234.

¹⁵ Zob. J. Mariański, *Udział katolików świeckich w życiu parafii (założenia i rzeczywistość)*, Płock 2008, s. 115.

¹⁶ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010, s. 206.

¹⁷ Zob. A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1983, s. 315.

¹⁸ Zob. W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 69.

¹⁹ Zob. M. B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, tłum. S. Burdziej, Kraków 2012, s. 61.

²⁰ W. Piwowski, *Wprowadzenie*, s. 18.

dominować wolności od ograniczeń jest – według Grace Davie – erozja narracji religijnej, wiedzy niezbędnej do zrozumienia podstaw europejskiej kultury²¹.

Przemija postać tego świata. Zdaje się on balansować pomiędzy trwałością i zmiennością, ciągłością i zmianą, przy czym oddziaływanie tej drugiej kategorii jawi się coraz śmielej. Zmiana staje się dominującą kategorią współczesności, wartością immanentną, nieraz wręcz autoteliczną ponowoczesności, przed którą nie sposób uciec, ani nawet się schronić. W mikrokosmosie Kłodnicy próżno dziś szukać intensywności dawnych więzi sąsiedzkich, bezwzględności zasad pożycia społecznego czy zobowiązującego wpływu porządku zachowań religijnych.

Słabnie oddziaływanie instytucji kultury. Wybór przedszkola czy szkoły – wobec zwiększonej mobilności społecznej, rozwoju systemu komunikacji publicznej i wzrostu poziomu zamożności, charakteryzującej się m.in. posiadaniem nierzadko kilku samochodów w rodzinie – przestał być administracyjnym, związanym z tzw. rejonizacją przymusem. Dziś świadomi bądź aspirujący do takiego statusu rodzice, powodowani troską o przyszłość swoich dzieci, analizują rankingi szkół, wypytują znajomych i poszukują najlepszej w ich mniemaniu ścieżki edukacyjnej. Wybór ten nieraz motywowany jest dotychczasowym miejscem nauki dziecka, korzystnym połączeniem autobusowym bądź innymi czynnikami (bliskość zamieszkania dziadków, sąsiedztwo miejsca pracy rodzica itp.), ale nie zmienia to faktu, że kłodnicki Zespół Szkolno-Przedszkolny nr 2 funkcjonuje w warunkach pewnej konkurencyjności i dla części środowiska nigdy nie będzie „naszą” szkołą, a tym samym instytucją kultury współtworzącą lokalną tożsamość.

Również miejscowa biblioteka (Filia nr 8 Miejskiej Biblioteki Publicznej) cieszy się coraz mniejszym zainteresowaniem kłodniczan, spośród których zarejestrowany jest zaledwie co ósmy z nich (brak danych dot. aktywnych czytelników). Przyczyn takiego stanu rzeczy można upatrywać w ograniczonych środkach finansowych, jakie lokalny samorząd jest w stanie wyasygnować na systematyczne uzupełnianie księgozbioru, jednak bardziej znaczące wydają się ogólne trendy kulturowe, związane ze spadkiem czytelnictwa czy dominacją mediów elektronicznych (i całej tzw. kultury obrazkowej) w systemie przekazu informacji i treści. Książka systematycznie ustępuje miejsca komputerowi, przegrywa z radiem, telewizją i internetem, ulega coraz liczniejszemu i coraz łatwiej dostępnym formom poznania i rozrywki. Poprzez swój wymagający zaangażowania i uwagi charakter książka staje się reliktem, przedmiotem zbędnym, bez którego – zdaniem wielu – można się obyć, a przy tym żyć lepiej, łatwiej i równie przyjemnie. Na dodatek lokalne biblioteki muszą konkurować z prywatnymi księgozbiorami, czytnikami e-booków, zasobami bibliotek akademickich, cyfrowych, pedagogicznych czy zlokalizowanej w pobliskich Katowicach

²¹ Zob. G. Davie, *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, Kraków 2010, s. 207.

Biblioteki Śląskiej. Tym samym mechanizmom podlega biblioteka parafialna, wszelako z tą różnicą, że pozbawiona beletrystyki i nieuzupełniana od kilkunastu lat o nowe wolumeny posiada ofertę skierowaną do bardzo wąskiego grona potencjalnych czytelników. Faktem pozostaje zmieniająca się (zanikająca) siła oddziaływania lokalnych instytucji kultury – kłodnickiej szkoły i biblioteki. Wobec tendencji do jak największego skwantyfikowania wyników nauczania – poprzez system egzaminów i testów – celem możliwości poznania i oceny poszczególnych placówek edukacyjnych oraz porównania wyników w skali miasta, województwa i kraju, a także przywołanych tendencji dotyczących czytelnictwa, wydaje się, że znaczenie obu instytucji oraz ich wpływ na modelowanie życia kulturalnego badanego środowiska będzie się nadal zmniejszać.

Fenomenem godnym staranniejszego namysłu i głębszej analizy pozostaje skala aktywności obywatelskiej mieszkańców Kłodnicy, przejawiającej się uczestnictwem w wyborach. Frekwencja, przewyższająca wskaźniki ogólnopolskie, wojewódzkie i miejskie, koresponduje z częstszymi niż ma to miejsce gdzie indziej wskazaniem kandydatów i partii prawicowych, kojarzonych z tradycyjną wizją świata i deklarujących realizację konserwatywnych wartości. Wyborcy preferują znane (często także zgrane) marki oraz wiernych, zajmujących czołowe miejsca na listach wyborczych, funkcjonariuszy. Ordynacja wyborcza preferująca duże ugrupowania, w połączeniu z upolitycznieniem obu szczebli samorządu sprawia, że nawet na lokalnej scenie politycznej nie potrafią zaistnieć nowe idee ani postaci. Jeśli w przyszłości zostanie pogłębiony obserwowany powszechnie trend subiektywizmu, kolejne pokolenia coraz rzadziej interesować się będą problemami społecznymi, a o sprawach dotyczących wszystkich decydować będą jeszcze mniej liczni.

Zmianie ulega religijność lokalnej społeczności w każdej z trzech dymensji – poznawczej, afektywnej i behawioralnej. Badania pozwoliły na zaobserwowanie odnotowanego także w innych środowiskach stopniowego odchodzenia części badanych od religijności tradycyjnej, ku świadomemu, opartemu na zaangażowaniu (woli) zawierzeniu (wyborowi). Z drugiej jednak strony – zwłaszcza wśród respondentów reprezentujących młodsze pokolenie – odnotować należy spadek liczebności deklaracji i postaw, które można uznać za w pełni religijne, w rozumieniu kościelnej ortodoksji. Religia utraciła część swej mocy konstytuującej porządek moralny, pomimo wciąż dominującej pozycji – ujętej w kategorii oczywistości kulturowej – dla coraz większej liczby osób staje się jedną z wielu opcji światopoglądowych, kwestią niewymuszonego tradycją czy środowiskowej presji wyboru, rzeczywistością, która poprzez doktrynalny rygorizm (np. niedzielne praktyki obowiązkowe) musi konkurować z osobistymi pasjami (np. niedzielny wyjazd na narty, niedzielne zakupy w supermarkecie) i czyni to z coraz większym trudem. Konsekwencją zachowań autopermisywistycznych nie jest odejście od Kościoła i religii, ale religijność

à la carte, komponowana na własny, doraźny i zapewne możliwy do zmiany w przyszłości sposób. Coraz powszechniej obrzędowość religijna sprowadzona zostaje do tzw. niereligijnej kościelności, ograniczona zostaje do ornamentów odświętności związanych z porządkiem roku liturgicznego – udziału w uroczystościach Bożego Narodzenia, Objawienia Pańskiego (Trzech Króli), Środy Popielcowej, Wielkanocy, Bożego Ciała – oraz rytuałów przejścia, zwłaszcza chrztów, ślubów i pogrzebów. Przynależność eklezjalna nie w pełni znajduje odzwierciedlenie w poczuciu odpowiedzialności za własną wspólnotę parafialną – coraz trudniej znaleźć chętnych do drobnych prac naprawczych i pielęgnacyjnych przy kościele, a czynności te wykonują zwykle te same osoby. Względnie stała grupa wyznawców jest także uczestnikami praktyk pobożnościowych oraz organizatorami oprawy procesji Bożego Ciała (budowa ołtarzy eucharystycznych na trasie procesji) czy festynu parafialnego. Tradycyjne elementy ładu odwzorowującego strukturę społeczną – np. miejsce w kościele i kolejność praktyk – są coraz śmielej (nie zawsze świadomie) zastępowane nowymi wzorami zachowań, pozbawionymi zamierzonej regularności. Zmianie podlega także manifestowanie zażyłości z parafią w formie świadczeń pieniężnych. Praktykowana niegdyś powszechnie systematyczna ofiara comiesięczna, a także zamawianie zaleceń mszalnych w intencji zdrowia, dobrej rady czy z okazji rocznic śmierci bliskich, ustępuje miejsca zamawianych wyłącznie z okazji znaczących (zazwyczaj okrągłych) rocznic urodzin czy jubileuszy małżeńskich. Kościół w świadomości wielu wyznawców stał się czymś w rodzaju instytucji świadczącej specjalistyczne usługi w myśl zasady „płacę i wymagam”, a uroczyste praktyki religijne okazją do prezentacji (i weryfikacji) własnej pozycji społecznej. Stwierdzenie „mój Kościół” czy „moja parafia” jest raczej okazją do zaakcentowania własnego „ja”, będącego coraz bardziej ostateczną instancją decyzji moralnych. Powierzchnowość postaw idzie w parze z brakiem internalizacji reguł doktrynalnych i zasad moralnych, co coraz częściej objawia się tzw. nieuświadomioną herezją oraz etyką sytuacyjną. Subiektywizm swym rozmiarem i intensywnością przerósł sekularyzację, niegdyś traktowaną jako największe zagrożenie dla religijnej ciągłości dziejów. Dystansowanie się od powinności związanych z przynależnością do wspólnoty parafialnej oprócz kwestii moralnych może w przyszłości skutkować problemami z utrzymaniem obiektów kościelnych. Malejąca liczba wiernych, niezwiązana bezpośrednio z trendami demograficznymi, a raczej z tendencjami światopoglądowymi, może spowodować konieczność likwidacji niektórych parafii, poprzez łączenie większych obszarów w ramach przynależności kościelnej.

Maleje znaczenie parafii w procesie budowania tożsamości lokalnej. Dla wielu Kłodnica jest „tylko” domem, sypialnią, punktem odniesienia trajektorii codzienności, której centra znajdują się gdzie indziej – w miejscu nauki, pracy, zakupów, rozrywki, usług czy realizacji pasji. Własna przestrzeń, ograniczona

plotem posesji lub ścianami segmentu, w każdej chwili może zostać porzucona na rzecz innej, lepszej (np. ze względu na pracę), zatem nie warto zabiegać o relacje nawet najbliższego sąsiedztwa, nie mówiąc o potrzebie budowania wspólnoty lokalnej. Absolutna w swej powszechności subiektywizacja, kwestionująca mechanizmy zależności, próbująca nowy porządek opierać na hasle „róbta, co chceta”, może zagrażać dotychczasowemu łaadowi społecznemu.

A przecież „coś w życiu społecznym musi obowiązywać bezwzględnie, inaczej groziłby nam chaos i anomia. W bardzo labilnym społeczeństwie potrzebne są stabilne wartości, a społeczeństwa mogą istnieć i przetrwać dzięki wartościom i normom społecznym i moralnym”²², których najbardziej godnym zaufania depozytariuszem jest Kościół. Oparta na kulturowych fundamentach „socjalizacja religijna zapewnia, że ponad zmieniającymi się strukturami politycznymi, ustrojami gospodarczymi, prądami kulturowymi istnieją trwałe, stabilne, nienaruszalne wartości legitymizowane porządkiem nadprzyrodzonym”²³. Religia przeżywana indywidualnie pozwala na odnalezienie sensu, a jej zbiorowa realizacja poprzez tzw. kościelność, zapewnia poczucie przynależności.

Zamierzeniem autora było poznanie oraz zrozumienie kultury i religijności miejskiej społeczności lokalnej Kłodnicy, fenomenów, których jest uczestnikiem. Teza, iż analiza socjologiczna ma doniosłe znaczenie dla zrozumienia siły i charakteru religijności, nawet jeżeli nie pozwala na sformułowanie ostatecznych wniosków²⁴, pozwala mieć nadzieję, że zamiar ten chociaż w części został zrealizowany.

²² J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, s. 69.

²³ W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyzacją...*, s. 69.

²⁴ Zob. J. Mariański, *Religia i moralność...*, s. 295.

Postscriptum

Grupa Dzieci Maryi przygotowała w 2014 roku jasełka, które zaprezentowała w kościele, bezpośrednio przed Pasterką. Jedną myśl z owej inscenizacji może stanowić komentarz dla całego fenomenu zmiany społecznej:

„Ludkowie roztomili, pamiyntejcie wdycko: Ponboczek miyszko na Kłodnicy łod zawsze, miyndzy nami. Łon tu boł, jest i bydzie. Ino trza Go dobrze szukać!”

ANEKS

Kwestionariusz wywiadu

	1	Jakie jest Pani/Pana wyznanie?
	1.1.	rzymskokatolickie
	1.2.	inne (jakie?)
	1.3.	jestem niewierzący/-a
	1.4.	brak odpowiedzi
	2	Czy Kłodnica jest Pana/Pani rodzinną parafią?
	2.1.	tak, tu się urodziłem/-am
	2.2.	nie, mieszkam tu od _____ lat
	2.3.	brak odpowiedzi
	3	Proszę powiedzieć czy czuje się Pan/Pani związany/-a z:
	3.1.	wyznawcami tej samej religii
	3.2.	sąsiadami
	3.3.	członkami rodziny
	3.4.	parafianami
<u>Skala odpowiedzi:</u> 1) zdecydowanie tak, 2) raczej tak, 3) raczej nie, 4) zdecydowanie nie, 5) trudno powiedzieć, 6) brak odpowiedzi, 7) nie dotyczy		
	4	Proszę powiedzieć czy czuje się Pan/Pani związany/-a z parafią?
	4.1.	tak
	4.2.	tak, w pewnym sensie (w jakim?)
	4.3.	nie
	4.4.	brak odpowiedzi
	5	W jaki sposób przejawia się Pana/Pani związek z parafią?
	5.1.	wypełnianiem praktyk religijnych w swoim kościele parafialnym
	5.2.	ofiarą na tacę podczas Mszy św.

	5.3.	poprzez zamawianie intencji mszalnych
	5.4.	ofiarą na remonty i zakupy wyposażenia kościoła
	5.5.	osobistą pomocą przy kościele
	5.6.	udziałem w akcjach charytatywnych
	5.7.	w inny sposób (jaki?)
<u>Skala odpowiedzi:</u> 1) tak, 2) nie, 3) nie dotyczy, 4) brak odpowiedzi		
	6	Czy zna Pan/Pani nazwiska duchownych lub świeckich zasłużonych w historii kłodnickiej Parafii?
	6.1.	tak (proszę wymienić)
	6.2.	nie
	6.3.	brak odpowiedzi
	7	Proszę powiedzieć czy ma Pan/Pani zaufanie do:
	7.1.	Papieża
	7.2.	Prymasa
	7.3.	Episkopatu Polski
	7.4.	Arcybiskupa Metropolity Katowickiego
	7.5.	Proboszcza kłodnickiej parafii
	7.6.	Innej znanej osoby duchownej (jakiej?)
<u>Skala odpowiedzi:</u> 1) zdecydowanie tak, 2) raczej tak, 3) raczej nie, 4) zdecydowanie nie, 5) trudno powiedzieć, 6) brak odpowiedzi, 7) nie dotyczy		
	8	Pytanie dotyczy stosunku do wiary. Czy uważa się Pan/Pani za:
	8.1.	głęboko wierzącego/-ą
	8.2.	wierzącego/-ą
	8.3.	niezdecydowanego/-ą
	8.4.	obojętnego/-ą
	8.5.	niewierzącego/-ą
	8.6.	trudno powiedzieć
	8.7.	brak odpowiedzi
	9	Pytanie dotyczy praktyk religijnych. Czy uważa się Pan/Pani za:
	9.1.	praktykującego/-ą regularnie

	9.2.	praktykującego/-ą rzadko
	9.3.	niepraktykującego/-ą
	9.4.	trudno powiedzieć
	9.5.	brak odpowiedzi
	10	Czy uważa Pan/Pani, że bardziej religijny/-a był/-a Pan/Pani...
	10.1.	dawniej
	10.2.	obecnie
	10.3.	bez zmian
	10.4.	trudno powiedzieć
	10.5.	brak odpowiedzi
	11	Jak Pan/Pani ocenia swoją religijność w stosunku do religijności:
	11.1.	ojca
	11.2.	matki
<u>Skala odpowiedzi:</u> 1) większa, 2) taka sama, 3) mniejsza, 4) trudno powiedzieć, 5) brak odpowiedzi.		
	12	Jak ocenia Pan/Pani znaczenie religii w swoim życiu?
	12.1.	bardzo ważna
	12.2.	ważna
	12.3.	obojętna
	12.4.	nieważna
	12.5.	trudno powiedzieć
	12.6.	brak odpowiedzi
	13	Proszę powiedzieć, jak często dochodzi do rozmów na tematy religijne?
	13.1.	ze współmałżonkiem
	13.2.	z własnymi dziećmi
	13.3.	z rodzicami
	13.4.	z przyjaciółmi
	13.5.	z kolegami w pracy, szkole, uczelni
<u>Skala odpowiedzi:</u> 1) często, 2) rzadko, 3) wcale, 4) nie dotyczy, 5) brak odpowiedzi		
	14	Jak często chodził/-a Pan/Pani na mszę św. w ciągu ostatniego roku?
	14.1.	częściej niż w każdą niedzielę i święta (w dni powszednie)

	14.2.	w każdą niedzielę i święta
	14.3.	1-2 razy w miesiącu
	14.4.	tylko w wielkie święta
	14.5.	tylko z okazji uroczystości ślubu, pogrzebu itp.
	14.6.	nie chodzę
	14.7.	trudno powiedzieć
	14.8.	brak odpowiedzi
	15	Gdzie zazwyczaj chodzi Pan/Pani na niedzielną mszę świętą?
	15.1.	w Kłodnicy
	15.2.	gdzie indziej (gdzie?)
	15.3.	brak odpowiedzi
	16	Czym przede wszystkim jest dla Pani/Pana msza św.? (proszę wybrać jedną odpowiedź)
	16.1.	wypełnieniem obowiązku wobec Kościoła
	16.2.	dostosowaniem się do ogólnego zwyczaju
	16.3.	dostosowaniem się do wymagań rodziny
	16.4.	przeżyciem religijnym/spotkaniem z Bogiem
	16.5.	spełnieniem nakazu sumienia
	16.6.	czymś innym (czym?)
	16.7.	trudno powiedzieć
	16.8.	brak odpowiedzi
	17	Kiedy ostatnio zamawiał/-a Pan/Pani intencję mszalną?
	17.1.	w ostatnim miesiącu
	17.2.	przed paroma miesiącami
	17.3.	przed rokiem
	17.4.	przed paroma laty
	17.5.	jeszcze dawniej
	17.6.	dotychczas nigdy
	17.7.	brak odpowiedzi
	18	Jak często Pan/Pani się modli?
	18.1.	codziennie lub prawie codziennie
	18.2.	przynajmniej raz w tygodniu

	18.3.	raz w miesiącu
	18.4.	kilka razy w roku
	18.5.	raz w roku i rzadziej
	18.6.	nigdy
	18.7.	brak odpowiedzi
	19	Jak często przystępuje Pan/Pani do spowiedzi?
	19.1.	dwa razy w miesiącu (i częściej)
	19.2.	raz w miesiącu
	19.3.	kilka razy w roku
	19.4.	raz w roku
	19.5.	raz na kilka lat
	19.6.	ani razu od dzieciństwa
	19.7.	ani razu od ____ lat
	19.8.	wcale nie przystępuję
	19.9.	brak odpowiedzi
	20	Kiedy ostatni raz przystępował/-a Pan/Pani do komunii św.?
	20.1.	w ostatnim tygodniu (w tym tygodniu)
	20.2.	w ostatnim miesiącu
	20.3.	przed paroma miesiącami
	20.4.	w okresie ostatniej Wielkanocy
	20.5.	przed rokiem
	20.6.	przed paroma laty
	20.7.	ani razy od dzieciństwa
	20.8.	wcale nie przystępuję
	20.9.	brak odpowiedzi
	21	Za jaką formą udzielania komunii św. Pan/Pani się opowiada?
	21.1.	tak, jak dotychczas
	21.2.	na rękę
	21.3.	forma obojętna
	21.4.	trudno powiedzieć
	21.5.	brak odpowiedzi

	22	Czy akceptuje Pan/Pani udzielanie komunii św. przez osobę świecką (szafarza)?
	22.1.	tak
	22.2.	nie
	22.3.	trudno powiedzieć
	22.4.	brak odpowiedzi
	23	Czy w okresie minionych 12 miesięcy brał/-a Pan/Pani udział w jakiejś pielgrzymce do sanktuariów?
	23.1.	tak (jakich?)
	23.2.	nie
	23.3.	brak odpowiedzi
	24	Jak często uczestniczy Pan/Pani w rekolekcjach parafialnych?
	24.1.	adwentowych
	24.2.	wielkopostnych
	24.3.	innych (jakich?)
<u>Skala odpowiedzi:</u> 1) co roku, 2) raz na kilka lat, 3) nigdy, 4) brak odpowiedzi		
	25	Co Pan/Pani sądzi o ślubie kościelnym i cywilnym? (proszę wybrać jedną odpowiedź)
	25.1.	ślub cywilny wystarczy, kościelny nie jest konieczny
	25.2.	ślub cywilny nie wystarczy, trzeba mieć także ślub kościelny
	25.3.	żaden ślub nie jest potrzebny, aby założyć rodzinę
	25.4.	trudno powiedzieć
	25.5.	brak odpowiedzi
	26	Jakie znaczenie ma dla Pana/Pani ślub kościelny? (proszę wybrać jedną odpowiedź)
	26.1.	spełnieniem nakazu Kościoła
	26.2.	spełnieniem nakazu sumienia
	26.3.	dostosowaniem się do ogólnego zwyczaju
	26.4.	dostosowaniem się do wymagań rodziny
	26.5.	przeżyciem religijnym/spotkaniem z Bogiem
	26.6.	czym innym (czym?)

	26.7.	brak odpowiedzi
	27	Proszę powiedzieć czym Pana/Pani zdaniem przede wszystkim jest Kościół katolicki? (proszę wybrać jedną odpowiedź)
	27.1.	instytucją strzegącą wiary i obyczajów
	27.2.	instytucją świętą z papieżem i duchowieństwem
	27.3.	wspólnotą wiernych
	27.4.	ogólnoświatową organizacją posiadającą również świeckie cele
	27.5.	czym innym (czym?)
	27.6.	trudno powiedzieć
	27.7.	brak odpowiedzi
	28	Czy Pan/Pani przyjmuje księdza z wizytą duszpasterską (kolędą)?
	28.1.	tak, zawsze
	28.2.	czasami
	28.3.	nigdy
	28.4.	brak odpowiedzi
	29	Czym przede wszystkim jest dla Pana/Pani wizyta duszpasterska? (proszę wybrać jedną odpowiedź)
	29.1.	rutynową wizytą księdza parafialnego
	29.2.	możliwością nieformalnego porozmawiania z księdzem o sprawach rodzinnych
	29.3.	możliwością modlitwy w moim domu z udziałem księdza parafialnego
	29.4.	czymś innym (czym?)
	29.5.	brak odpowiedzi
	30	Czy czyta Pan/Pani czasopisma religijne?
	30.1.	tak (jakie?)
	30.2.	nie
	30.3.	brak odpowiedzi
	31	Jak często słucha Pan/Pani religijnych audycji radiowych?
	31.1.	codziennie (jakie?)
	31.2.	kilka razy w tygodniu (jakie?)
	31.3.	raz w tygodniu (jakie?)
	31.4.	raz w miesiącu (jakie?)

	31.5.	kilka razy w roku (jakie?)
	31.6.	nigdy
	31.7.	brak odpowiedzi
	32	Jak często ogląda Pan/Pani religijne programy telewizyjne?
	32.1.	codziennie (jakie?)
	32.2.	kilka razy w tygodniu (jakie?)
	32.3.	raz w tygodniu (jakie?)
	32.4.	raz w miesiącu (jakie?)
	32.5.	kilka razy w roku (jakie?)
	32.6.	nigdy
	32.7.	brak odpowiedzi
	33	Czy korzysta Pan/Pani z parafialnej strony internetowej?
	33.1.	tak, szukam informacji z historii parafii
	33.2.	tak, szukam aktualności i ogłoszeń parafialnych
	33.3.	nie korzystam
	33.4.	brak odpowiedzi
	34	Czym przede wszystkim kieruje się Pan/Pani w rozwiązywaniu własnych kłopotów i problemów moralnych? (proszę wybrać jedną odpowiedź)
	34.1.	nauką Kościoła
	34.2.	opiniami i radami rodziny
	34.3.	własnym sumieniem
	34.4.	ustalonymi ogólnie sposobami postępowania
	34.5.	radami spowiedników
	34.6.	radami przyjaciół
	34.7.	czym innym (czym?)
	34.8.	trudno powiedzieć
	34.9.	brak odpowiedzi
	35	Proszę powiedzieć jakie znaczenie mają dla Pana/Pani
	35.1.	dzieci
	35.2.	rodzina
	35.3.	praca zawodowa
	35.4.	czas wolny i wypoczynek

	35.5.	przyjaciele
	35.6.	wiara religijna
	35.7.	uczestnictwo w życiu parafii
	35.8.	polityka i życie publiczne (władza, kariera)
	35.9.	majątek, dostatnie życie
	35.10.	pieniądze
	35.11.	zainteresowania (pasje życiowe, hobby)
	35.12.	inne (co?)
<u>Skala odpowiedzi:</u> 1) pierwszorzędne znaczenie, 2) bardzo duże znaczenie, 3) duże znaczenie, 4) średnie znaczenie, 5) małe znaczenie, 6) bardzo małe znaczenie, 7) brak znaczenia, 8) brak odpowiedzi, 9) nie dotyczy		
	36	Jakie wartości przypisuje Pan/Pani rodzinie? (proszę podać 3 najważniejsze Pana/Pani zdaniem cechy)
	36.1.	
	37	Których z wymienionych praktyk i zwyczajów religijnych przestrzega się w Pana/Pani rodzinie?
	37.1.	opłatek na Boże Narodzenie
	37.2.	święcone w Wielkanoc
	37.3.	święcenie palm
	37.4.	wspólne śpiewanie kolęd
	37.5.	wspólna modlitwa
	37.6.	udział w dożynkach (nabożeństwie „Żniwnego”)
	37.7.	udział w procesjach Bożego Ciała
	37.8.	niespożywanie potraw mięsnych w piątki
	37.9.	posty ścisłe (Popielec, Wielki Piątek)
	37.10.	uczestnictwo w pielgrzymkach
	37.11.	czytanie Pisma św.
	37.12.	udział w uroczystościach ku czci Wszystkich Świętych i zmarłych
	37.13.	nabożeństwo majowe
	37.14.	nabożeństwo różańcowe
	37.15.	Gorzkie żale
	37.16.	droga krzyżowa

	37.17.	nabożeństwo fatimskie
	37.18.	nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego
	37.19.	nabożeństwo do św. Barbary
	37.20.	rocznica ślubu kościelnego
	37.21.	inne (jakie?)
	38	Czy według Pana/Pani należy uczyć własne dzieci wyznawanej przez siebie religii?
	38.1.	tak
	38.2.	nie
	38.3.	nie mam zdania
	38.4.	brak odpowiedzi
	39	W jaki sposób Pana/Pani zdaniem najlepiej uczyć własne dzieci wyznawanej przez siebie religii? Proszę wybrać 5 odpowiedzi i ułożyć według ważności.
	39.1.	posyłać dziecko do kościoła
	39.2.	zachęcać dziecko do udziału w młodzieżowych wspólnotach religijnych
	39.3.	dawać przykład własnej religijności na co dzień
	39.4.	modlić się wspólnie z dzieckiem
	39.5.	rozmawiać z dzieckiem na tematy religijne
	39.6.	uczyć zwyczajów religijnych i tradycji (np. związanych ze świętami)
	39.7.	chodzić wspólnie z dzieckiem na mszę św.
	39.8.	czytać wspólnie Pismo św.
	39.9.	inaczej (jak?)
	40	Jak Pan/Pani ocenia takie zachowania i sytuacje, jak:
	40.1.	wolna miłość, seks bez ograniczeń
	40.2.	trwałe pożycie z jednym partnerem bez żadnego ślubu (tzw. wolny związek)
	40.3.	współżycie seksualne przed ślubem kościelnym
	40.4.	zdrada małżeńska
	40.5.	rozwód
	40.6.	stosowanie środków antykoncepcyjnych
	40.7.	przerywanie ciąży
	40.8.	eutanazja

	40.9.	zniesienie celibatu duchownych
	40.10.	wyświęcanie kobiet
	40.11.	posługa ministrancka dziewcząt
Skala odpowiedzi: 1) dopuszczalne, 2) to zależy, 3) niedopuszczalne, 4) trudno powiedzieć, 5) brak odpowiedzi		
	41	Proszę powiedzieć jak często wspiera Pan/Pani osoby potrzebujące w formie
	41.1.	jałmużny
	41.2.	rzeczowej
	41.3.	osobistej opieki
	41.4.	w innej (jakiej?)
Skala odpowiedzi: 1) codziennie, 2) raz w tygodniu, 3) raz w miesiącu, 4) kilka razy w roku, 5) wcale		
	42	Proszę powiedzieć czy ma Pan/Pani wpływ na różne decyzje proboszcza dotyczące parafii jako wspólnoty wiernych?
	42.1.	tak
	42.2.	częściowo
	42.3.	nie
	42.4.	brak odpowiedzi
	43	Czy chciałby Pan/Pani mieć wpływ na różne decyzje dotyczące Pana/Pani parafii? (proszę wybrać jedną odpowiedź)
	43.1.	organizacyjne
	43.2.	personalne
	43.3.	administracyjne
	43.4.	ekonomiczne
	43.5.	trudno powiedzieć
	43.6.	brak odpowiedzi
	44	Czy należy Pan/Pani do jakichś wspólnot religijnych w parafii?
	44.1.	nie należę
	44.2.	należę, ale jestem mało aktywny (do jakich?)
	44.3.	należę i jestem aktywny (do jakich?)
	44.4.	kiedyś należałem, teraz nie należę (dlaczego?)
	44.5.	brak odpowiedzi

	45	Czy spotkał się Pan/Pani w swojej parafii z działalnością takich grup (instytucji), jak:
	45.1.	parafialna rada ekonomiczna
	45.2.	parafialny zespół charytatywny
	45.3.	Koło Przyjaciół Radia Maryja
	45.4.	Kółko rodzinne
	45.5.	Żywy Różaniec
	45.6.	Wieczernik Pallotyński
	45.7.	Czcziciele św. Antoniego
	45.8.	Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży
	45.9.	Sodaliczka Mariańska
	45.10.	Dzieci Maryi
	45.11.	Domowy Kościół
	45.12.	Wspólnota Światło-Życie
	45.13.	zespół redakcyjny „Znaku Krzyża”
	45.14.	ministranci
	45.15.	grupa lednicka
	45.16.	schola
	45.17.	inne (jakie?)
<p><u>Odpowiedzi:</u> 1) tak, 2) nie, 3) brak odpowiedzi</p>		
	46	Proszę wymienić 3 cechy, które Pan/Pani ceni najbardziej u księży, z którymi ma Pan/Pani kontakt
	46.1.	
	47	Jakie są 3 cechy znanych Panu/Pani księży, które się Panu/Pani nie podobają?
	47.1.	
	48	Proszę wymienić:
	48.1.	nazwisko biskupa Pana/Pani diecezji
	48.2.	nazwisko proboszcza Pana/Pani parafii
	49	Czy identyfikuje się Pan/Pani z regionem Górnego Śląska?
	49.1.	tak, stąd pochodzą moi przodkowie

	49.2.	tak, mimo iż moi przodkowie nie pochodzą ze Śląska
	49.3.	nie
	49.4.	trudno powiedzieć
	49.5.	brak odpowiedzi
	50	Czy w Pana/Pani domu używa się gwary śląskiej?
	50.1.	tak, na co dzień
	50.2.	tak, ale rzadko
	50.3.	nie, choć znam gwarę
	50.4.	nie, gdyż nie znam gwary
	50.5.	brak odpowiedzi
	51	Jaką przynależność narodowościową zadeklarował/-a Pan/Pani w kwestionariuszu narodowego spisu powszechnego?
	51.1.	polską
	51.2.	niemiecką
	51.3.	śląską
	51.4.	polską/śląską
	51.5.	niemiecką/śląską
	51.6.	trudno powiedzieć
	51.7.	brak odpowiedzi
	52	Proszę wskazać 3 charakterystyczne cechy religijności parafii kłodnickiej
	52.1.	
	53.2.	Proszę wskazać 3 charakterystyczne cechy religijności śląskiej
	53.1.	
DANE DEMOGRAFICZNO-SPOŁECZNE		
54		Rok urodzenia
55		Płeć
56		Stan cywilny
	56.1.	kawaler/panna
	56.2.	żonaty/zamężna (ślub kościelny)
	56.3.	żonaty/zamężna (tylko ślub cywilny)

	56.4.	wdowiec/wdowa
	56.5.	rozwódzony/rozwódzona
	56.6.	w separacji
	56.7.	brak odpowiedzi
57		Liczba osób w gospodarstwie
58		Liczba osób na utrzymaniu
59		Kto mieszka we wspólnoci mieszkaniowej
	59.1.	współmałżonek
	59.2.	dziecko (dzieci)
	59.3.	rodzice
	59.4.	teściowie
	59.5.	wnuki
	59.6.	osoba samotna
	59.7.	pozostałe osoby (jakie?)
60		Wykształcenie
	60.1.	podstawowe
	60.2.	zasadnicze zawodowe
	60.3.	średnie
	60.4.	pomaturalne
	60.5.	wyższe
61		Zawód
	61.1.	
62		Sytuacja zawodowa
	62.1.	pracuję zawodowo
	62.2.	jestem bezrobotny/-a
	62.3.	jestem rencistą/-tką
	62.4.	jestem emerytem/-tką
	62.5.	prowadzę gospodarstwo domowe
	62.6.	uczę się
	62.7.	inna sytuacja (jaka?)
	62.8.	brak odpowiedzi

63	Sytuacja materialna	
	63.1.	bardzo dobra
	63.2.	dobra
	63.3.	średnia
	63.4.	zła
	63.5.	bardzo zła
	63.6.	trudno powiedzieć
	63.7.	brak odpowiedzi
64	Uwagi	

Bibliografia

- Adamczuk L., *Wiara i wiedza religijna w badaniach diecezjalnych ISKK*, w: *Religia – Kościół – Społeczeństwo. Wyniki porównawczych badań socjologicznych w 12 diecezjach*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2006
- Adamczyk M., *Rola religii i Kościoła katolickiego w kształtowaniu kapitału społecznego w Polsce*, w: *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*, red. J. Baniak, Poznań 2010
- Adamczyk T., *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008
- Adamski F., *Ateizm w kulturze polskiej*, Kraków 1993
- Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1960
- Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa 1965
- Analizy i próby technik badawczych w socjologii*, red. Z. Gostkowski, J. Lutyński, t. 2, Wrocław 1968.
- Anheier H. K., Mertens S., *Sektor non-profit w perspektywie międzynarodowej i europejskiej: dane, teoria i statystyka*, tłum. J. Popowski, w: *Trzeci sektor dla zaawansowanych. Współczesne teorie trzeciego sektora – wybór tekstów*, Warszawa 2006
- Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. Banton, London 1966
- Babbie E., *Badania społeczne w praktyce*, Warszawa 2007
- Babiński G., *Religia i tożsamość narodowa – zmieniające się relacje*, w: *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, red. M. Kempny, G. Woroniecka, Kraków 1999
- Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, wyboru dokonali i przedmową poprzedzili M. Kempny i E. Nowicka, Warszawa 2005.
- Baniak J., *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2007
- Baniak J., *Istota, funkcje i ewolucja rytuału religijnego*, „*Studia Socjologiczne*” 1992, nr 1-2
- Baniak J., *Kapłan jako typ roli społecznej*, w: *Od kościoła ludu do kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, red. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Kraków 1996
- Baniak J., *Kryzys tożsamości a świadomość moralna młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008
- Baniak J., *Praktyki religijne katolików XX wieku (analiza socjologiczna)*, *Studia Gnesnensia* 2002, t. 16
- Bellah R.N., *Religious Evolution*, „*American Sociological Review*” 1964, nr 29
- Berger P. L., Luckmann T., *The Social Construction of Reality*, London 1969

- Blalock H. M., *Statystyka dla socjologów*, Warszawa 1975
- Boguszewski R., *Polak – nie zawsze katolik? Polska religijność w latach 1989-2008 na podstawie badań CBOS*, „Więź” nr 9/2008
- Boksański Z., *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2006
- Borowik I., *O deprywatyizacji religii José Casanovy na tle debaty wokół sekularyzacji*, w: J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005
- Borowik I., *Religia we współczesnych społeczeństwach. Instytucjonalizacja a prywatność*, w: *Od kościoła ludu do kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, red. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Kraków 1996
- Bourdieu P., Passeron J. C., *Reprodukcja*, Warszawa 2006
- Brown I. C., *Człowiek i kultura*, w: *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Kraków 2009
- Brown R., *Procesy grupowe. Dynamika wewnątrzgrupowa i międzygrupowa*, Gdańsk 2006
- Budzyńska E., *Ład moralny w zmieniającym się społeczeństwie. Socjologiczne studium wartości moralnych mieszkańców Katowic*, Katowice 2007
- Budzyńska E., *Podzielane czy dzielące? Wartości społeczeństwa polskiego*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008
- Burdziej S., *Religia jako źródło kapitału społecznego*, „Trzeci Sektor” nr 15/2008
- Burszta J., *Integracja kulturowa wsi*, w: *Ziemie Zachodnie w polskiej literaturze socjologicznej*, Poznań 1970
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005
- Czarnowski S., *Kultura*, Warszawa 1958
- Davie G., *Patterns of Religion In Western Europe: An Exceptional Case*, w: *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, red. R. K. Fenn, Oxford 2001
- Davie G., *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, Kraków 2010
- Davie G., *The Exception That Proves The Rule?*, w: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, red. P. L. Berger, Washington 1999
- Dobbelaere K., *Socjologiczna analiza definicji religii*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Kraków 2003
- Dolińska K., *Kryteria narodowej autoidentyfikacji Ślązaków a problem tożsamości (w świetle badań empirycznych)*, w: *Odmiany tożsamości*, red. R. Szwed, L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, Lublin 2010
- Domaradzki J., *Ethos pracy w doktrynie i praktyce Opus Dei*, Kraków 2010
- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, wstęp i red. E. Tarkowska, Warszawa 1990
- Durkheim É., *O podziale pracy społecznej*, Warszawa 1999

- Faliszek K., Wódz K., *Miejskie społeczności robotnicze GOP w obliczu restrukturyzacji*, w: *Miasta przemysłowe we współczesnych badaniach socjologicznych*, red. W. Świątkiewicz, K. Wódz, Katowice 1997
- Filipczyk-Halladin B., *Procesy demograficzne na Śląsku*, w: *Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa*, t. 1, red. W. Świątkiewicz, Katowice 2010
- Filozofia i socjologia XX wieku, red. B. Baczek, cz. I, Warszawa 1965
- Firlit E., *Integracyjna funkcja religii w społeczeństwach przełomu XX i XXI w. z perspektywy socjologicznej*, w: *Instytucje religijne w krajach Unii Europejskiej. Wybrane problemy*, red. E. Firlit, Warszawa 2009
- Firlit E., *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej*, Warszawa 1998
- Firlit E., *Postawy wobec parafii*, w: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Warszawa 2003
- Firlit E., *Przemiany społecznej roli parafii*, w: *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*, red. P. Mazurkiewicz, Warszawa 2003
- Firlit E., *Wspólnotowy wymiar religijności*, w: *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, red. L. Adamczuk, E. Firlit, W. Zdaniewicz, Warszawa 2013
- Fukuyama F., *Kapitał społeczny*, w: *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, red. L. E. Harrison, S. P. Huntington, Poznań 2003
- Fukuyama F., *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, Warszawa–Wrocław 1997
- Gajos L., *Wartości religijne a tożsamość mieszkańców wsi Podkarpacia w drodze do Unii Europejskiej*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, red. I. Borowik, K. Leszczyńska, Kraków 2007
- Gałkowski J. W., *Człowiek, praca, wartości*, Lublin 2012
- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. M. Piechaczek, Kraków 2005
- Geertz C., *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, wyboru dokonali i przedmową poprzedzili M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2005
- Geertz C., *Religia jako system kulturowy*, tłum. B. Kruppik, w: *Socjologia religii: antologia tekstów*, red. W. Piwowski, Kraków 2003
- Geertz C., *Religion as a Cultural System*, w: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. Banton, London 1966
- Gibbs G., *Analizowanie danych jakościowych*, Warszawa 2011
- Giddens A., *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2004
- Giddens A., *Socjologia*, Warszawa 2006
- Giddens A., *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, tłum. S. Amsterdamski, Poznań 2003
- Goffman E., *Relacje w przestrzeni publicznej. Mikrostudia porządku publicznego*, tłum. O. Siara, red. G. Woroniecka, Warszawa 2011

- Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa, t. 1, red. W. Świątkiewicz, Katowice 2010
- Górny A., *Galaktyka Internetu – globalny obszar nowych form religijności*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007
- Greń Z., *Śląska lokalność w Internecie*, w: *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*, red. J. Kurczewska, Warszawa 2008
- Gruszczyński L. A., *Kwestionariusze w socjologii. Budowa narzędzi do badań surveyowych*, Katowice 1999
- Grzesik A., *Kościół ludowy w Polsce i jego przemiany w ujęciu ks. prof. Władysława Piwowarskiego*, w: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*, red. A. Wójtowicz, Warszawa 2004
- Gudaszewski G., *Dominicantes i communicantes*, w: *Religijność mieszkańców Warszawy*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, T. Zembrzusi, Warszawa 2007
- Halicka M., Kramkowska E., *Religijność jako wyznacznik polskiej tożsamości ludzi starych*, w: *Odmiany tożsamości*, red. R. Szwed, L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, Lublin 2010
- Institucje religijne w krajach Unii Europejskiej. Wybrane problemy*, red. E. Firlit, Warszawa 2009
- Jak żyją Polacy*, red. H. Domański, A. Ostrowska, A. Rychard, Warszawa 2000
- Jałowiecki B., Szczepański M. S., *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*, Warszawa 2006
- Jarmoch E., *Wiara i religijność*, w: *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, red. L. Adamczuk, E. Firlit, W. Zdaniewicz, Warszawa 2013
- Jasińska-Kania A., *Wartości i normy moralne a procesy przemian w Polsce i w Europie*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008
- Jawłowska A., *Koncepcja kultury w antropologii Clifforda Geertza*, w: *Społeczeństwo – kultura – osobowość*, red. Z. Bokszański, B. Sułkowski, A. Tyska, Warszawa–Łódź 1990
- Jawłowska A., *Tożsamość na sprzedaż*, w: *Wokół problemów tożsamości*, red. A. Jawłowska, Warszawa 2001
- Jersz H. ks., *Sprawozdanie duszpasterskie za rok 1995*
- Kamiński A., *Funkcje pedagogiki społecznej*, Warszawa 1982
- Kamiński S., *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1970
- Kasperek A., *Religijność na Górnym Śląsku w perspektywie sporu między tezą sekularyzacyjną i desekularyzacyjną. Próba bilansu badań socjologicznych w latach 1988-2008*, w: *Socjologia życia religijnego. Tradycje badawcze wobec zmiany kulturowej*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2010

- Kasperek A., *Wymiary zaangażowania religijnego mieszkańców Katowic – studium socjologiczne*, w: *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Warszawa 2009
- Kasperek A., *Znaczenie locum w czasach globalizacji na przykładzie stosunku Polaków do parafii*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007
- Kempny M., *Jedna Polska i wiele ojcowizn. Między wspólnotą narodową a wielością wspólnot lokalnych*, w: *Jak żyją Polacy*, red. H. Domański, A. Ostrowska, A. Rychard, Warszawa 2000
- Klandermans B., *Kolektywne działania polityczne*, w: *Psychologia polityczna*, red. D. O. Sears, L. Huddy, R. Jervis, Kraków 2008
- Klauza K., *Funkcje symbolu religijnego w kształtowaniu tożsamości*, w: *Stalość i zmienność tożsamości*, red. L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, R. Szwed, Lublin 2010
- Kłoskowska A., *Kultura masowa*, Warszawa 1983
- Kłoskowska A., *Kultura*, w: *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Kraków 2009
- Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, Warszawa 1983
- Kołodziej J., *Jesteśmy z żelaza, czyli rzecz o Starej Kuźnicy i Kłodnicy*, Ruda Śląska 2009
- Konecki K., *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Warszawa 2000
- Kopka J., *Jednostka wobec moralności – subiektywna wizja przyszłości*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008
- Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2004
- Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej, red. P. Mazurkiewicz, Warszawa 2003
- Kościół śląski wspólnotą misyjną, red. W. Świątkiewicz, J. Wycisło, Katowice 1995
- Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław 1961
- Kowalczyk S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005
- Krąpiec M. A., *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982
- Krąpiec M. A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986
- Krąpiec M. A., *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991
- Kroeber A. L., *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, Warszawa 2002
- Kroeber A. L., Kluckhohn C., *Culture. A Critical Revue of Concepts and Definitions*, Cambridge 1952
- Kroeber A., Parsons T., *The Concepts of Culture and of Social Systems*, „The American Sociological Review” 23 (1958)

- Królikowska A., *Czy religijność socjologa religii ma znaczenie?*, w: *Socjologia życia religijnego. Tradycje badawcze wobec zmiany kulturowej*, red. S. H. Zareba, Warszawa 2010
- Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, red. L. E. Harrison, S. P. Huntington, Poznań 2003
- Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*, red. J. Baniak, Poznań 2010
- Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Definicje socjologiczne religii*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Paradygmat religijności w społeczeństwie przemysłowym*, w: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*, red. A. Wójtowicz, Warszawa 2004
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*, Warszawa 1991
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Przedmowa*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. eadem, Kraków 2007
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Wiara uczonych*, Kraków 2000
- Linton R., *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2000
- Luckmann T., *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 2006
- Luckmann Th., *Teorie religii a zmiana społeczna*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Kraków 2003
- Lutyński J., *Ankieta i jej rodzaje na tle podziału technik otrzymywania materiałów*, w: *Analizy i próby technik badawczych w socjologii*, red. Z. Gostkowski, J. Lutyński, t. 2, Wrocław 1968
- Majka J., *Kościół jako „opozycja moralna”*, „Znaki Czasu. Kwartalnik religijno-społeczny” 3/1986, Montmorency 1986
- Majka J., *Socjologia parafii. Zarys problematyki*, Lublin 1971
- Mandes S., Rogaczewska M., *Parafia rzymskokatolicka w środowisku lokalnym*, w: *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*, red. J. Kurczewska, Warszawa 2008
- Mariański J., *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011
- Mariański J., *Kościół a religijność młodzieży*, w: *Od kościoła ludu do kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, red. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Kraków 1996
- Mariański J., *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne. Kwestie wybrane*, Lublin 1992

- Mariański J., *Kościół i parafia w świadomości diecezjan katowickich*, w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski, Katowice 1999
- Mariański J., *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983
- Mariański J., *Młodzież między tradycją a ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*, Lublin 1995
- Mariański J., *Młodzież polska a religia*, „Życie Katolickie” 1985, nr 7/8
- Mariański J., *Praktyki religijne o charakterze bożonarodzeniowym*, w: *Religijność Polaków 1991-1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001
- Mariański J., *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian*, w: *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, red. L. Adamczuk, E. Firlit, W. Zdaniewicz, Warszawa 2013
- Mariański J., *Religia i Kościół między tradycją a ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997
- Mariański J., *Religia i moralność w społeczeństwie polskim – ciągłość i zmiana*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008
- Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010
- Mariański J., *Religijność w procesie przemian*, Warszawa 1991
- Mariański J., *Sekularyzacja i desakralizacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006
- Mariański J., Smyczek L., *Praktyki religijne*, w: *Religijność mieszkańców Warszawy*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, T. Zembruski, Warszawa 2007
- Mariański J., Smyczek L., *Przedmowa*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008
- Mariański J., *Udział katolików świeckich w życiu parafii (założenia i rzeczywistość)*, Płock 2008
- Mariański J., *Zmieniająca się przynależność do Kościoła katolickiego w Polsce wyzwaniem dla duszpasterstwa*, w: *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*, red. J. Baniak, Poznań 2010
- Mariański J., *Zmieniająca się tożsamość religijna we współczesnej Europie. Religijność pozakościelna*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, red. I. Borowik, K. Leszczyńska, Kraków 2007
- Mazanka P., *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003
- McGuire M. B., *Religia w kontekście społecznym*, tłum. S. Burdziej, Kraków 2012
- McKenzie J., *Kościół Rzymskokatolicki*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 1975
- Metropolia katowicka – górnośląska. Dziedzictwo historii. Wyzwania wobec przyszłości*, red. W. Świątkiewicz, J. Wycisło, Katowice 1994

- Miasta przemysłowe we współczesnych badaniach socjologicznych*, red. W. Świątkiewicz, K. Wódz, Katowice 1997
- Mielicka H., *Rytualizm jako forma religijności w pracach ks. prof. Władysława Piwowarskiego*, w: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*, red. A. Wójtowicz, Warszawa 2004
- Mielicka H., *Tożsamość indywidualna a tożsamość społeczna jako wymiar religijności*, w: *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Warszawa 2009
- Misztal W., *Dialog obywatelski we współczesnej Polsce*, Lublin 2011
- Mrozek W., *Rodzina górnicza. Przekształcenia społeczne w górnośląskim środowisku górniczym*, Katowice 1965
- Nadciągają Ślązacy. Czy istnieje narodowość śląska?*, red. L. M. Nijakowski, Warszawa 2014
- Nawojczyk M., *Przewodnik po statystyce dla socjologów*, Kraków 2002
- Niesporek A., *Organizowanie społeczności lokalnej. Szkice socjologiczne*, Warszawa 2013
- Noris P., Inglehart R., *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Kraków 2006
- Nowaczyk M., *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, Warszawa 1989
- Nowak S., *Metodologia badań socjologicznych*, Warszawa 1970
- Nowak S., *Współczesny katolicyzm polski. Spostrzeżenia i hipotezy socjologa*, w: *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80. Od pytań filozoficznych do problemów empirycznych*, red. M. Grabowska, T. Szawiel, Warszawa 2005
- Oblicza katolicyzmu w Polsce*, red. Wołkowski J., Warszawa 1984
- Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*, red. J. Kurczewska, Warszawa 2008
- Obywatel w lokalnej społeczności. Studia i szkice socjologiczne*, red. M. Szczepański, A. Śliz, Tychy–Opole 2004
- Od kościoła ludu do kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, red. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Kraków 1996
- Odmiany tożsamości*, red. R. Szwed, L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, Lublin 2010
- Oppenheim A. N., *Kwestionariusze, wywiady, pomiary postaw*, tłum. S. Amsterdamski, Poznań 2004
- Ossowski S., *Zagadnienia więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim. Dzieła, t. 3*, Warszawa 1967
- Parafia bogucicka. Tradycja i współczesność. Księga jubileuszowa*, red. W. Świątkiewicz, J. Wycisło, Katowice 1994
- Parsons T., *Struktura społeczna a osobowość*, tłum. M. Tabin, Warszawa 1969
- Pawlik J., *Obrzędowość rodzinna jako nośnik wartości religijnych*, w: *Religijne inspiracje kultury na Górnym Śląsku*, red. W. Świątkiewicz, ks. J. Wycisło, Katowice 1998

- Pieter J., *Ogólna metodologia pracy naukowej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967
- Piowowski W., *Blaski i cienie polskiej religijności*, w: *Oblicza katolicyzmu w Polsce*, red. J. Wołkowski, Warszawa 1984
- Piowowski W., *Demograficzne i społeczne uwarunkowania światopoglądu*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1989
- Piowowski W., *Przemiany świadomości religijnej Polaków*, „Znaki Czasu. Kwartalnik religijno-społeczny” 8/4-1987, Montmorency 1987
- Piowowski W., *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977
- Piowowski W., *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971
- Piowowski W., *Socjologia religii*, Lublin 1996
- Piowowski W., *Socjologia rytuału religijnego*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 1983, z. 1
- Piowowski W., *Socjologiczna definicja religii*, „Studia Socjologiczne” 1974, nr 2
- Piowowski W., *Wprowadzenie*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piowowski, Kraków 2003
- Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Warszawa 2003
- Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Katowice 1999
- Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, red. L. Adamczuk, E. Firlit, W. Zdaniewicz, Warszawa 2013
- Potocki A., *Wychowanie religijne w polskich przemianach. Studium socjologiczno-pastoralne*, Warszawa 2007
- Przybycień K. K., *Tożsamość społeczno-kulturowa w dobie cywilizacji informacyjnej*, w: *Statość i zmienność tożsamości*, red. L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, R. Szwed, Lublin 2010
- Psychologia polityczna*, red. D. O. Sears, L. Huddy, R. Jervis, Kraków 2008
- Religia – Kościół – Społeczeństwo. Wyniki porównawczych badań socjologicznych w 12 diecezjach*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2006
- Religia i kultura w globalizującym się świecie*, red. M. Kempny, G. Woroniecka, Kraków 1999
- Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007
- Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 7, Warszawa 2003
- Religijne inspiracje kultury na Górnym Śląsku*, red. W. Świątkiewicz, J. Wycisło, Katowice 1998
- Religijność ludowa – ciągłość i zmiana*, red. W. Piowowski, Wrocław 1983

- Religijność mieszkańców Warszawy*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, T. Zembrzusi, Warszawa 2007
- Religijność Polaków 1991-1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001
- Religijność społeczeństwa polskiego lat 80. Od pytań filozoficznych do problemów empirycznych*, red. M. Grabowska, T. Szawiel, Warszawa 2005
- Robertson R., *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford 1970
- Rodziński A., *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989
- Rogaczewska M., *Polska parafia w obrębie społeczeństwa obywatelskiego*, „Trzeci Sektor” nr 15/2008
- Rossteutscher S., *Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie. Eine international vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte Und der demokratischer Rolle religiöser Zivilgesellschaften*, Baden-Baden 2009
- Rybicki P., *Struktura społecznego świata*, Warszawa 1979
- Rybicki P., *Więź społeczna i jej przemiany*, w: *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Kraków 2009
- Ryczan K., *Ciągłość i zmiana tradycji religijnej – problematyka i hipotezy*, *Roczniki Nauk Społecznych* 9/1981
- Salamon L. M., *The Rise of the Nonprofit Sector*, „Foreign Affairs” 1994, vol. 73. July/August
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980
- Silverman D., *Prowadzenie badań jakościowych*, Warszawa 2011
- Simonides D., *Najpiękniejsze zwyczaje, obrzędy górnośląskie*, Katowice 1995
- Simonides D., *Śląskie kłopoty z tożsamością*, w: *Nadciągają Ślązacy. Czy istnieje narodowość śląska?*, red. L. M. Nijakowski, Warszawa 2014
- Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. G. Marshall, red. nauk. pol. wyd. M. Tabin, Warszawa 2004
- Sobocin A., *Kształtowanie tożsamości społeczno-kulturowej współczesnego człowieka*, w: *Stołość i zmienność tożsamości*, red. L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, R. Szwed, Lublin 2010
- Socjologia religii* ks. Władysława Piwowarskiego, red. A. Wójtowicz, Warszawa 2004
- Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór W. Piwowarski, Kraków 1998
- Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Kraków 2003
- Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2009
- Socjologia życia religijnego. Tradycje badawcze wobec zmiany kulturowej*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2010
- Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Kraków 2009
- Socjologia. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 2008

- Sopuch K., *Wierzący, lecz niepraktykujący: struktura społeczna, postawy wobec życia i wybór wartości*, w: *Od kościoła ludu do kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, red. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Kraków 1996
- Spółeczeństwo – kultura – osobowość*, red. Z. Bokszański, B. Sułkowski, A. Tyszka, Warszawa–Łódź 1990
- Spółeczności lokalne i regionalne – metamorfozy tożsamości zbiorowych: księga jubileuszowa dedykowana profesor Ewie Jurczyńskiej-McCluskey*, red. M. S. Szczepański, J. Wróblewska-Jachna, Bielsko-Biała 2009
- Spółeczności lokalne regionu Górnego Śląska*, red. J. Sztumski, J. Wódz, Wrocław 1987
- Spółeczny świat i jego legitymizacja*, red. W. Świątkiewicz, Katowice 1992
- Sroczyńska M., *Miejsce rytuału religijnego w procesie socjalizacji*, w: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*, red. A. Wójtowicz, Warszawa 2004
- Stalość i zmienność tożsamości*, red. L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, R. Szwed, Lublin 2010
- Stark R., Glock Ch.Y., *Wymiary zaangażowania religijnego*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Kraków 2003
- Stępień A. B., *Elementy filozofii*, Lublin 1982
- Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989
- Styk J., *Metodologiczne problemy i trudności prowadzenia badań nad religijnością w Polsce*, w: *Od kościoła ludu do kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, red. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Kraków 1996
- Szacki J., *Durkheim, czyli ambicje socjologii*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczek, cz. I, Warszawa 1965
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981
- Szacki J., *Znaniecki*, Warszawa 1986
- Szawiel T., *Postawy i orientacje społeczne polskich katolików w trzy lata po rozpoczęciu reform politycznych i ekonomicznych*, w: *Od kościoła ludu do kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, red. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Kraków 1996
- Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1963
- Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970
- Szczepański J., *Kultura i autonomia indywidualności*, w: *Spółeczeństwo – kultura – osobowość*, red. Z. Bokszański, B. Sułkowski, A. Tyszka, Warszawa–Łódź 1990
- Szczepański J., *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa 1967
- Szczepański, W. Ślęzak-Tazbir, *Region i społeczność lokalna w perspektywie socjologicznej*, w: *Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa*, t. 1, red. W. Świątkiewicz, Katowice 2010
- Szmeja M., *Naród śląski – dynamika powstawania*, w: *Śląsk bogaty różnorodnością – kultur, narodów i wyznań*, red. K. Kluczniok, T. Zajac, Czerwionka-Leszczyń 2004

- Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, tłum. J. Konieczny, Kraków 2007
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012
- Sztompka P., *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007
- Sztumski J., *Wstęp do metod i technik badań społecznych*, Warszawa 1982
- Szwed R., *Metody statystyczne w naukach społecznych. Elementy teorii i zadania*, Lublin 2008
- Szwed R., *Tożsamość a obcość kulturowa. Studium empiryczne na temat związków pomiędzy tożsamością społeczno-kulturalną a stosunkiem do obcych*, Lublin 2003
- Śląsk bogaty różnorodnością – kultur, narodów i wyznań, red. K. Klucznik, T. Zając, Czerwionka-Leszczyny 2004
- Śliz A., Szczepański M., *Tożsamość jednostkowa i zbiorowa w procesie metropolizacji*, w: *Stołość i zmienność tożsamości*, red. L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, R. Szwed, Lublin 2010
- Świątkiewicz W., *Deklarowana i realizowana prospołeczność*, w: *Religijność mieszkańców Warszawy*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, T. Zembruski, Warszawa 2007
- Świątkiewicz W., *Dobro człowieka zasadą kultury (refleksje wokół ogłoszonej przez Jana Pawła II „kwestii kulturowej”)*, w: *Trwałe wartości w zmieniającym się społeczeństwie w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, red. W. Świątkiewicz, Katowice 1997
- Świątkiewicz W., *Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania*, Katowice 1987
- Świątkiewicz W., *Kapitał społeczno-kulturowy rodziny w województwie śląskim, w: Zapobieganie wykluczeniu społecznemu*, red. L. Frąckiewicz, Katowice 2005
- Świątkiewicz W., *Kościelna tożsamość*, w: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2004
- Świątkiewicz W., *Kultura miejskiej społeczności lokalnej*, w: *Społeczności lokalne regionu Górnego Śląska*, red. J. Sztumski, J. Wódz, Wrocław 1987
- Świątkiewicz W., *Miasto przemysłowe – przełamywanie stereotypu (na przykładzie Rudy Śląskiej)*, w: *Miasta przemysłowe we współczesnych badaniach socjologicznych*, red. W. Świątkiewicz, K. Wódz, Katowice 1997
- Świątkiewicz W., *Miejsce wartości religijnych w życiu społeczno-kulturowym na Górnym Śląsku*, w: *Metropolia katowicka – górnośląska. Dziedzictwo historii. Wyzwania wobec przyszłości*, red. W. Świątkiewicz, J. Wycisło, Katowice 1994
- Świątkiewicz W., *Między rodziną a życiem publicznym – ciągłość i zmiana orientacji na wartości w polskim społeczeństwie*, w: *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, red. L. Adamczuk, E. Firlić, W. Zdaniewicz, Warszawa 2013
- Świątkiewicz W., *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Katowice 2010

- Świątkiewicz W., *Parafia*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 7, Warszawa 2003
- Świątkiewicz W., *Popękana tożsamość*, w: *Religijność mieszkańców Warszawy*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, T. Zembrzusi, Warszawa 2007
- Świątkiewicz W., *Praktyki religijne jako wyraz żywotności religijnej parafii (na przykładzie parafii św. Barbary w Chorzowie)*, w: *Z dziejów parafii św. Barbary w Chorzowie. Materiały sesji naukowej zorganizowanej 19 X 1996 r. w stulecie drugiej konsekracji kościoła*, red. J. Myszor, Chorzów 1998
- Świątkiewicz W., *Praktyki religijne w kulturowych kostiumach*, w: *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2009
- Świątkiewicz W., *Religijność w specyfice regionalnej kultury*, w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Katowice 1999
- Świątkiewicz W., *Religijność wobec zmieniającego się modelu kultury*, w: *Religijne inspiracje kultury na Górnym Śląsku*, red. W. Świątkiewicz, J. Wycisło, Katowice 1998
- Świątkiewicz W., *Rodzina w misji Kościoła*, w: *Kościół śląski wspólnotą misyjną*, red. idem, J. Wycisło, Katowice 1995
- Świątkiewicz W., *Rola religijności w procesach legitymizacji społecznego świata*, w: *Spółeczny świat i jego legitymizacja*, red. idem, Katowice 1992
- Świątkiewicz W., *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*, Katowice–Wrocław 1997
- Świątkiewicz W., *Więzi sąsiedzkie a życie publiczne*, w: *Obywatel w lokalnej społeczności. Studia i szkice socjologiczne*, red. M. Szczepański, A. Śliz, Tychy–Opole 2004
- Świątkiewicz W., *Zróżnicowanie społeczne a uczestnictwo w kulturze*, Katowice 1984
- Świątkiewicz-Mośny M., *Błogosławieni, którzy nie kliknęli, a uwierzyli. Kościół katolicki w globalnej sieci*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007
- Świątkiewicz-Mośny M., *Ślężacy na Naszej Klasie. Społeczne reprezentacje śląskiej tożsamości – analiza forów dyskusyjnych na portalu Nasza Klasa*, w: *Odmiany tożsamości*, red. R. Szwed, L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, Lublin 2010
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1968
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 2002
- The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, red. R. K. Fenn, Oxford 2001
- The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, red. P. L. Berger, Washington 1999
- Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Warszawa 2009

- Trwale wartości w zmieniającym się społeczeństwie w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, red. W. Świątkiewicz, Katowice 1997
- Trzeci sektor dla zaawansowanych. Współczesne teorie trzeciego sektora – wybór tekstów*, Warszawa 2006
- Turowski J., *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 1999
- Uczony i wiara. Wyznania ludzi nauki*, red. J. Delumeau, Warszawa 1998
- Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008
- Wasilewska E., *Statystyka opisowa nie tylko dla socjologów*, Warszawa 2008
- Wciórka B., *Polacy o parafii działającej w ich miejscu zamieszkania. Komunikat z badań CBOS*, Warszawa 2005
- Węgrzyn K., *Bogucice – kultura społeczności lokalnej*, w: *Parafia bogucicka. Tradycja i współczesność. Księga jubileuszowa*, red. W. Świątkiewicz, J. Wycisło, Katowice 1994
- Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A. B. Stępień, Rzym 1987
- Wojtyła K., *Chrześcijanin a kultura*, „Znak” 16(1964), nr 10(124)
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969
- Wokół problemów tożsamości*, red. A. Jawłowska, Warszawa 2001
- Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, red. I. Borowik, K. Leszczyńska, Kraków 2007
- Wróblewski P., *Miejsca symboliczne na Górnym Śląsku. Między sacrum a profanum*, w: *Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa*, t. 1, red. W. Świątkiewicz, Katowice 2010
- Wykaz parafii w Polsce. 2006*, t. 1 (stan na 31.12.2005 r.), red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, R. Stępisiewicz, Warszawa 2006
- Yinger J. M., *Funkcjonalne i konfliktowe modele społeczeństwa*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór W. Piwowarski, Kraków 1998
- Yinger J. M., *Religia, kultura i społeczeństwo*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Kraków 2003
- Yinger J.M., *Society and the Individual*, New York 1960
- Z dziejów parafii św. Barbary w Chorzowie. Materiały sesji naukowej zorganizowanej 19 X 1996 r. w stulecie drugiej konsekracji kościoła*, red. J. Myszor, Chorzów 1998
- Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1989
- Zagała Z., *Ciągłość czy zmiana kulturowych wzorów reprodukcji struktury społecznej zbiorowości miejskiej Katowic*, w: *Miasta przemysłowe we współczesnych badaniach socjologicznych*, red. W. Świątkiewicz, K. Wódz, Katowice 1997
- Zagała Z., *Obywatele lokalni i kosmopolityczni. Tradycje i współczesność aktywności stowarzyszeniowej mieszkańców Górnego Śląska*, Katowice 2014
- Zapobieganie wykluczeniu społecznemu*, red. L. Frąckiewicz, Katowice 2005

- Zaręba S. H., *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów i ocen polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008
- Zdybicka Z. J., *Człowiek – zbawcą człowieka? Uwagi o marksistowskiej teorii religii*, w: *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A. B. Stępień, Rzym 1987
- Zdybicka Z. J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977
- Zdybicka Z. J., *Światopoglądowe wartości religii*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1989
- Zembrzusi T., *Podsumowanie i dyskusja wyników*, w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Katowice 1999
- Ziemie Zachodnie w polskiej literaturze socjologicznej*, Poznań 1970
- Ziętek D., *Tożsamość i religia. Ormianie w krakowskiej i lwowskiej diasporze*, Kraków 2008
- Znaniecki F., *Cultural Sciences. Their Origin and Development*, University of Illinois 1952
- Znaniecki F., *Nauki o kulturze*, Warszawa 1971
- Znaniecki F., *The Method of Sociology*, New York 1934
- Znaniecki F., *Wstęp do socjologii*, Poznań 1922

Strony internetowe

- http://ekai.pl/dzien_uchodzczy/x6538/usa-usuniecie-monumentu-z-dekalogiem/
- <http://iskk.pl/kosciolnaswiecie/179-dominicantes-i-communicantes-2012.html>
- <http://iskk.pl/kosciolnaswiecie/63-dominicantes.html>
- <http://iskk.pl/news/120-badanie-diecezji-plockiej.htm>
- <http://klodnica.rudaslaska.org/>
- http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/download/conf_szczecin_10_09.pdf
- <http://www.rudaslaska.pl/ruda-slaska/miasta-partnerskie-i-zaprzyjzaznione/>
- www.demografia.stat.gov.pl/bazademografia/CustomSelectData.aspx?s=lud&y=2013&t=00/24/72/011

„Książka jest ważna nie tylko z punktu widzenia znaczenia religii. W obliczu postępującej globalizacji coraz większe znaczenie ma badanie społeczności lokalnych”.

ks. dr hab. Marek Łuczak

„Praca jest bardzo ciekawa”.

dr hab. Piotr Wróblewski

TOMASZ PIECHNICZEK

Ślązak, rocznik 1967. Absolwent III LO im. S. Batorego w Chorzowie (1986), Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (mgr filozofii – 1992), doktorant Uniwersytetu Śląskiego (Wydział Nauk Społecznych).

Nauczyciel, samorządowiec i przedsiębiorca, innowator i designer, niespełniony artysta albo architekt. Z równą przyjemnością pije kawę, projektuje meble, podróżuje, doświadcza, buduje, czyta, pielęgnuje ogród i kontakty towarzyskie.

Interesuje się wszystkim, w wolnych chwilach filozofuje. Na bezludną wyspę zabrałby rodzinę, kolekcję płyt jazzowych i narty.

ISBN 978-83-60071-78-6



9 788360 071786